شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الثامن

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[الموقف الخامس: في الإلهيات]

التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ.

[المرصد الأول: في الذات]

(وفيه مقاصد) ثلاثة.

[المقصد الأول: في إثبات الصانع]

(في إثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة: (المسلك الأول للمتكلمين) قد علمن أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل) على إثبات الصانع (بكل واحد منهما **إما بإمكانه أو بحدوثه**)، بناء على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحده أو

قوله: (المرصد الأول في الذات) أي في بعض أحوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد، هذا المرصد بقرينة المقابلة فإن قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت: أما المقصد الأول فظاهر لأن إثبات الوجود أهم من أن الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها، وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية إذا أخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول. وأما المقصد الثاني فلأن مخالفة ذاته لسائر الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة، والصفات السلبية كما سيظهر. وأما المقصد الثالث فلارتباطه بإثبات الوجود أشد ارتباط وإنما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على أنه ليس فيه هاهنا تفصيل يعتني بشأنه وإنما هو إشارة إلى ما فصل الأمور العامة.

قوله: (إما بإمكانه أو بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالإمكان وحده ولما كان مخالفاً لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين، ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الإمكان لم يلتفت إليه الشارح، وحمل قوله إما بإمكانه على اعتبار الإمكان مع اعتبار الحدوث شرطاً أو شطراً، وقوله: أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله إما بإمكانه أو بحدوثه وجعله متعلقاً بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الإمكان على الإمكان المجرد بعيد جداً، والحق أنه لو لم يقيد المسلك الأول بذلك كما لا يقيد في المحصل لكان أظهر.

الامكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً. (فهذه وجوه أربعة. الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه **حيث قال. لا أحب الآفلين** (وهو أن العالم) الجوهري **أي المتحيز بالذات** (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث)، كما تشهد به بديهة العقل فإن من رأي **بناء رفيعاً** حادثاً جزم بأن له بانياً، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة **بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها** فكذا الجواهر المحدثة لأن علة

قوله: (حيث قال لا أحب الآفلين) أي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم لأن الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه، أعني الأفول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم ولا يكون محبوباً للعاقل. ثم إن الأقوال أعني الغيبة وإن عم الجوهر والعرض إلا قوله عليه السلام لا أحب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور، فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل رباً لا ثبوت الصانع للعالم، وإن الحدوث يقتضي المحدث هذا. فإن قلت: يحتمل أن يكون استدلاله عليه السلام بالإمكان بأن يكون حاصله أن الأفول تغير من حال إلى حال والتغير يقتضي إمكان المتغير المحوج إلى علة قلت: هذا إنما يصح إذا علم اقتضاء التغير إمكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث وإلا فالتجاوز عنه إلى الإمكان بعد العلم به، وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد، والظاهر أن العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة. بقي هاهنا شيء وهو أن أدلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء. فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الأفول على حدوث محله وإنه ليس رباً على أن كون الأفول أمراً موجوداً مما يمكن أن يناقش فيه. نعم كونه أمراً متجدداً مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم أن يكون حادثاً، وقد يقال: إن ذلك منه عليه السلام برهان حدسي فإنه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لا يصلح للألوهية.

قوله: (أي المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهري به لأن المجردات غير ثابتة عندنا.

قوله: (بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الأحسن، فإن في هذا رفعة شأن كما أن في ذلك رفعة محسوسة.

قوله: (بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري أو الحاصل به من حيث هو كذلك، لأن احتياج الفعل إلى الفاعل حينئذ لكونه فعلاً وإن كان قديماً ضروري. فإن قلت: ما ذكروه تمثل يفيد الظن والمسألة من المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت: قد سبق أن العلة إذا كانت قطعية في التمثيل يرجع إلى القياس ويفيد اليقين وعليه بنو كلامهم لكن يرد عليه أن لا نسلم أن الواحد منا محدث لأفعاله، ودعوى الضرورة لا تسمع هاهنا قطعاً وإن أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه أيضاً، فلعل أفعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقاً بلا مؤثر فإن بنى هذا على مجرد أن كل حدث لا

الاحتياج مشتركة، وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكناً **وكل ممكن يحتاج** في ترجيح وجوده على علمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة. (الثاني) الاستدلال (بإمكانها وهو أن العالم) الجوهري (ممكن لأنه مركب) من الجواهر الفردة إن كان جسما، (وكثير) إن كان جسماً أو جوهراً فرداً **والواجب لا تركيب فيه** ولا كثرة بل هو واحد حقيقي (**وكل ممكن فله علة** مؤثرة الثالث) الإستدلال (بحدوث الأعراض) إما في الأنفس (**مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة** علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً إذ لا بد) لهذه الأحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم)، لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، وكذا صدورها **عن**

بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب، وإن أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقاً دليلاً استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس.

قوله: (وكل ممكن يحتاج إلخ) فيه أنه رجوع إلى الاستدلال بالإمكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث، لا يقال المراد أن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر لحدوثه لأنا نقول إن أراد أنه يحتاج إليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وإن أراد أنه يحتاج إليه لحدوثه وإمكانه رجع إلى الاستدلال بالمجموع، وقد عرفت أن الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبني الكلام هاهنا على شهادة البداهة.

قوله: (والواجب لا تركيب فيه) أي ما يكون واجباً يكون مركباً ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته، ثم هذه المقدمة إشارة إلى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه أنه ممكن لإنحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر.

قوله: (وكل ممكن فله علة) زي لإمكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات. فإن قلت: الثابت بهذا البرهان بأن له علة لا أن علة موجودة، وإنما يلزم لو بيَّن أن الماهية من حيث هي لا تؤثر مع أن جمهور المتكلمين صرحوا بأن الماهية الواجبية علة لوجوده، قلت: قد سبق أنه فرق بين إعطاء وجود نفسه وإعطاء وجود غيره.

قوله: (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة إلخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الأصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة، أي ماء قليل عذب والمراد هاهنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ، والمراد باللحم في قوله: لحماً ودماً اللحم الذي كسيي به العظام على ما نطق به قوله تعالى: ﴿فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك اللّه أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤]، ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر إلى مجموع قوله لحماً ودماً، والأول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه.

مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير، (الرابع) الإستدلال (بإمكان الأعراض) **مقيسة إلى محالها** كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا: الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. أي أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به، (وهو **أن الأجسام متماثلة**) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت، (فاختصاص كل) من الأجسام (بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الأربعة (نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل، وأما الإنتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة (**فتعين الثاني** وهو المطلوب)، ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل **ورجوع بالأخرة إلى اعتبار الإمكان وحده**، والاستدلال به، **والمشهور أن المتكلمين** استدلوا بأحوال خصوصيات

قوله: (عن مؤثر لا شعور له) يعني القوة المولدة المذكورة في النطفة كما يدعيه قوم تاهوا في الظلمات، واعلم أن الظاهر أن المراد بالأعراض الحادثة هاهنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلاً كما يشعر به ظاهر السياق، إذ الظاهر أن هذا الكون اعتباري متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الإنقلابات من الأعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله أعلم.

قوله: (مقيسة إلى محالها) لا شك أنه يمكن الاستدلال بإمكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت إليه.

قوله: (إن الأجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج إلى مخصص خارجي.

قوله: (فتعين الثاني) وهو المطلوب إذ المطلوب ههنا مجرد إثبات واجب الوجوب، أما أن الأشياء بأسرها مستندة إليه ابتداءً بلا توسط بعضها في بعض، فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع.

قوله: (ورجوع بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده) فإن قلت فليكن معنى قوله وإن كان ممكناً فله مؤثران له مؤثر لحدوثه لا لإمكانه وحده، حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لأن انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فإن قلت مدبر العالم لا يكون ممكناً قائماً بغيره، والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ هاهنا عنوان الوجوب والإمكان لا القيام بنفسه، والقيام بغيره وإن كان الوجوب مستلزماً للقيام بنفسه على أن عدم كون القائم بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث

الآثار على وجود المؤثر فقالوا: (إن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض فلا بد لها من صانع **ولا يكون حادثا وإلا احتاج** إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم، والأولان باطلان والثالث هو المطلوب. **المسلك الثاني**: **للحكماء** وهو أن) في الواقع (موجوداً) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة، (فإن كان) ذلك الموجود (واجباً فذاك) هو المطلوب (وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح **لمؤنات كثيرة**) كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه، وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت هاهنا (كما ترى. المسلك الثالث: لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فإن استند إلى الواجب ابتداءً أو انتهى إليه فذاك، **وإن تسلسلت** الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة إلى غير النهاية، (من حيث هو جميع ممكن **لاحتياجه إلى أجزائه** التي هي غيره فله علة) موجودة

لانتقاضه بالصفات، بل لاستلزامه الإمكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة إلى الإمكان وحده حينئذٍ أيضاً فليتأمل.

قوله: (**والمشهور أن المتكلمين**) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالإمكان بل بالحدوث، والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور أعني مسلك الحدوث هو الانتهاء إلى القديم فيحتاج إلى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر أن ذلك إنما هو بمسلك الإمكان فتدبر.

قوله: (**ولا يكون حادثا وإلا احتاج إلخ**) في هذا التقرير نوع ركاكة لأن حاصله أن ذلك الصانع إن كان حادثاً يلزم، إما أحد المحالين، وإما المطلوب، ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالأظهر أن نقول: والثالث خلف باطل مع أنه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع إما حادث أو قديم ،والأول باطل للزوم الدور أو التسلسل. والثاني هوالمطلوب.

قوله: (**المسلك الثاني للحكماء**) غرضهم من هذا المسلك إثبات الواجب، وأما إثبات كونه صانعاً للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر.

قوله: (**لمؤنات كثيرة**) في لفظ كثيرة إشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهو إثبات الاحتياج الممكن إلى المؤثر، وإبطال الدور والتسلسل لا إثبات نفس الإمكان كما توهم إذلا احتياج إليه قطعاً لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء إمكانه وهذا ظاهر.

قوله: (**وإن تسلسلت إلخ**) لم يتعرض للدور لأن بطلانه أظهر، بل قد ندعي فيه الضرورة كما سبق.

قوله: (**لاحتياجه إلى أجزائه**) ولأن كل جزء منه ممكن.

ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج (وهي **لا تكون نفس ذلك المجموع** إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه)، **ولا جميع أجزائه** لأنه عينه (ولا تكون) أيضاً (جزءه) أي بعض أجزائه (إذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لأن كل جزء ممكن محتاجٍ إلى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكلّ واحد من الأجزاء لكان بعضها معللاً بعلة أخرى، فلا تكون تلك الأولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذٍ **(فيلزم أن يكون) الجزء الذي** هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله). أيضاً وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلاً فيه (فإذن هو أمر خارج عنه، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب)، ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداءً فتنتهي به السلسلة، (وأعترض عليه بوجوده الأول المجموع يشعر بالتناهي) لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة، بل ذلك إنما يتصور في المتناهي **وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب** (فإثباته به)، أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات

قوله: (لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع أجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد، وبجميع الأجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ أن كل واحد من الأجزاء علة للآخر متسلسلاً إلى غير النهاية، فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ماقيل في امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع أن يكون نفسها وكذا أن يكون جميع أجزائها لأنه نفسها، فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع أجزاء الشيء له في الخارج كصحة عليته له في الذهن، ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحاً بخلاف ما إذا أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الإجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك.

قوله: (فيلزم أن يكون الجزء الذي إلخ) وأيضاً يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى.

قوله: (وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه، وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وإن كان يستلزمه بل إثباته يتوقف عليه، حينئذٍ فلا مصادرة كما في الاستدلال بالأثر على المؤثر لأنا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله، ولا بد أن يستند إلخ، فإثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة. فإن قلت: العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لأن برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته، قلت: برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضاً، والكلام هاهنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني، وإذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلاً مستقلاً على ذلك البطلان.

(مصادرة على المطلوب والجواب أن المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي) إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده، **إنما الممتنع** أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الإعتبار، (الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي إلى حد يقف عنده، (وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) إلا بحسب الإعتبار، وما جزؤه إعتباري لا يكون موجوداً خارجياً (والجواب أنا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية) إذ الكل هاهنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك أن الكل بهذا المعنى **موجود هاهنا** (الثالث إن أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه)، فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدماً على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدماً بل (هو نفس الماهية **وإن أردت بها**) أي بالعلة (**الفاعل**) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لأنه علة لكل جزء)، فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم **لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة** أو بعلة أخرى والجواب أن المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً لكل) من الأجزاء **على معنى أنه لا**

قوله: (إنما الممتنع) هذا الحصر إضافي لا حقيقي، فإن ضبط غير المتناهي بالحدود وإطلاق إسم الكل والجميع عليه ممتنع، وإن لم يلاحظ أجزاؤه مفصلاً كما يشار إليه في بحث العلم.

قوله: (موجود هاهنا) إنما قال هاهنا لأن الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم.

قوله: (وإن أردت بها الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لأن الكلام في العلل الموجودة، وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما.

قوله: (ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة) فإن قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن، فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفروضة، وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى يكون لفظ أو للتحيير في التعبير ومثله شائع في المفتاح وإن كان لا يخلو عن نوع تكلف.

يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه (وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فإذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلاً مستقلاً) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر، **(فإن قيل هذا)** الذي ذكرتموه (**منقوض** بالمركب من الواجب والممكن) فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزءه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل واحد من أجزائه (وأيضاً لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلاً لكل جزء) منه كذلك (للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني) كالسرير مثلاً (إما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته) المستقلة إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني، وإن لم توجد لزم الأمر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهو النقض (أنا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفاً) (فاندفع النقض)، فإن قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً

قوله: (على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه) قد أشرنا في مباحث العلة والمعول إلى الأعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا هو أن كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجاً إلى فاعل خارج عنه، وأما الاستقلال بالمعنى الذي أشار إليه الشارح فهو إنما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض، وأما في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلا منها فيها، فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجد الكل موجود الكل جزء منه إما بنفسه أو بجزئه، ولا محذور حينئذ في كون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة وكونه م[illegible]ما قبلها بمرتبة وهلم جرا فلتيأمل.

قوله: (فإن قيل هذا منقوض إلخ) أي قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل فاعل من أجزائه، وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجد، وكأن قول الشارح في أثناء جوابه كما مر آنفاً يومي إليه وقد يقال: النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها. قيل لا جهة للنقضين لأن الواجب ليس بعلة مستقلة للكل، بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى أن ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره، فلا نقض أيضاً إذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم يحتج إلى تقييد الكل بإمكان كل جزء منه لدفعه، ولا يخفى عليك أن إمكان الكل يستلزم احتياجه إلى علة مستقلة قطعاً، فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما أطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه إليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن، وأما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور أثرين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمعلول.

لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان، قلنا هذ المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلاً لكل جزء منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة، **(وعن الثاني) وهو المعارضة** (أن التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذي صورناه (لا يمتنع) إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير، أعني العلة التامة على أنا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم، (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه (أن علته) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا)، وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه، إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي إما نفسه وهو محال، أو ما هو داخل فيه فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه، وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة **فإن علته أولى** منه بأن تكون علة لها، فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف **ولك أن تتمسك** في إبطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من أحد الأمرين (إذ قد تكون علة كل جزء) من الأجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل). فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه، نعم لو كان العلة المستقلة

قوله: (وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى أن كون الثاني معارضة هو الذي يقتضيه ظاهر قول المصنف، وأيضاً لو كان فاعل الكل إلخ، ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من إحدى صورتي النقض الإجمالي، وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السؤال الأول.

قوله: (فإنّ علته أولى) لأن تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير عليته بتحصيله وتحصيل ما تحته، ولا شك أن جعل علة السلسلة ما يؤثر في أجزاءأكثر أولى من جعلها ما يؤثر في أقل هذا، وقد أشرنا فيما سبق إلى اندفاع هذا الكلام بأن ما قبل المعلول الأخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في إيجادها وعدم احتياجه فيه إلى معاون، إذ المعلول الأخير ليس بعلة لشيء بخلاف غيره من الأجزاء فإنه محتاج في إيجادها إلى الجزء الذي صدر عنه.

قوله: (ولك أن تتمسك إلخ) فإن قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة فيه مستدركا، فيختل الدليل السابق قلت: مثله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق، ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجوهر.

للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتموه. (المسلك الرابع :) مما وفقنا لإستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة)، أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن، ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى موجد) لكونه ممكناً مركباً من ممكنات (مستقل) في الإيجاد بأن لا يستند وجوب شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضاً (يمنع) ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية، وذلك (بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده أي وجود ذلك الموجد المستقل (إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد، ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرق إليه العدم أصلاً بوجه من الوجوه، **ولا شك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى** فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر، وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه (و) الشيء (الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع) لا نفسه ولا داخلاً فيه، **لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته** وإلا كان واجباً لذاته، (فيكون) ذلك

قوله : (ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى إلخ) نقل عنه رحمه الله تعالى أنّ فيه إشارة إلى ما في كلام المصنف من الخلل، ولعل وجهه أنّ المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه ممتنعاً بالنظر إليه. وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجاً عن المجموع لأنّ كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور، إذا رتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع، وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق، وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار إليه الشارح من أنّ موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزؤها لأنّ من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها، فيلزم أن يكون عدمه ممتنعاً نظراً إلى ذاته مع إمكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف إذا فرض عدم جميع الأجزاء، بقوله: أي عدم أي واحد منها ويمكن أن يوجه كلام المصنف أيضاً. بأنّ كل جزء من السلسلة إنما يمنع عدمها بعدم معلوله إذا كان موجوداً، والمفروض عدمه أيضاً وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون إلا واجباً نعم ما ذكره الشارح أظهر فليتدبر.

قوله : (لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته) فيه بحث لأن هذا إنما يفيد إذا لزم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع أنحاء عدمه بنفسها، إذ لو كفى كونها مانعة له إما بنفسها أو

الخارج عن الممكنات (واجباً) وجوده في حد ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب)، فإن قلت ثبوت الواجب على تقدير إنحصار الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً كأنه قيل: إن لم يكن الواجب موجوداً الزم إنحصار الموجود في الممكنات، ويلزم من وجود هذا الإنحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته. قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا **وهذا المسلك غير محتاج** إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته، كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيساً إليها. (المسلك الخامس:) وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) أي ممكن وحينئذ (فيلزم أن لا يوجد موجود) أصلاً ضرورة إنحصار الموجود في الواجب والممكن، (أما الأول) وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلأن) الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة، ولا شك أن (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعاً لا بالذات)، وهو ظاهر لأنه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه، (وأما الثاني) وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلاً (فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم) من أن الموجود إما واجب مسبوق وجوده

بجزئها لم يفسد ما ذكر لجواز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة، ويكون مانعاً لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة، وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق أنه يكفي كون العلة مانعة لجميع أنحاء عدم المعلول إما بنفسها أو بجزئها للقطع بأ (ا) إذا كان علة (لج) و (ب) علة (لد) كان مجموع (ا ب) علة مستقلة لمجموع (ج د) ومانعاً لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم أحد جزئيه فليتأمل.

قوله: (وهذا المسلك غير محتاج إلخ) هذا ظاهر فإن حاصله أن علة الجميع يجب أن يكون خارجاً عنه، والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهياً غير مشتمل على الدور، وإن كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثاني فإنه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل إثبات الواجب صريحاً، وأما احتياج المسلك الثالث إليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء، والحق أنه لا فرق بين الثلاثة في أن كلاً منها إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج في إثبات الواجب إلى ملاحظة بطلانه فليتأمل.

بوجوبه الذاتي، وإما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته، وهذا المسلك كالرابع في الإستغناء عن حديث الدور والتسلسل **وقربه منه مكشوف** لا سترة به. (المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء) وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فلو انحصر الممكن **لزم أن لا يوجد شيء أصلاً** لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، **وهذا المسلك أخصر المسلاك وأظهرها** وقد ذكر هاهنا) أي في مقام إثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد إلى أمر واحد وهو أن يوجد هاهنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك، وحلها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن)، ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً (إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين، وذلك لأن **الدليل ملزوم** للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاءلازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها

قوله: (وقربه منه مكشوف) فإن الرابع ناظر إلى وجوب الوجود والخامس ناظر إلى امتناع العدم، وهما متقاربان، كذا نقل من الشارح ولك أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول إلخ.

قوله: (لزم أن لا يوجد شيء أصلاً إلخ) قيل هذا المسلك أيضاً محتاج إلى إبطال التسلسل لأن كل ممكن وإن لم يستحق الوجود نظراً إلى نفسه استحقه نظراً إلى علته فيجوز أن يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا إلى نهاية، فيستحق الوجود والإيجاد بالنظر إليها، والظاهر أن هذا المسلك يحتاج إلى نوع حدس.

قوله: (وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها) قيل هاهنا مسلك آخر لطيف وهو أنه لو لم يوجد الواجب لا نحصر الموجود في الممكن، وكل ممكن موجود لا بدله من علة تامة بالضرورة فإن كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضاًإلى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أولا، لاحتياجه إلى علة تلك العلة أيضاً وإن كانت واجبة أو مشتملة عليه ثبت المطلوب، وفيه أنّ العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه علتها كما أشار إليه في الاعتراض على المسلك الثالث، وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاز أن يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت هاهنا أيضاً، فتأمل.

قوله: (لأن الدليل ملزوم إلخ) فيه أنّ الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد، فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في إبطال ذينك الدليلين الفاسدين على

(الأولى: لو كان الواجب موجوداً **لكان وجوده إما نفس ماهيته** أو زائداً عليها) إذ لا محال لكونه جزءاً منها (والأول باطلٌ لأن الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة، والثاني باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولاً لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الإشتراك) في الوجود الذي هو عينه، (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية، (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لماهيته، (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم. الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجوداً لكان إما مختاراً أو موجباً، والأول باطل **لأن العالم قديم بدليله** والقديم لا يستند إلى المختار، والثاني باطل وإلا **لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل**) وكلاهما محال، (والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجوداً لكان إما عالماً بالجزئيات أوْلا والأول باطل وإلا لزم التغير فيه) **أي في ذات الواجب تعالى** (لتغير المعلوم) الجزئي من حال إلى حال. فإن زيدا مثلاً يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه، والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه، (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجباً) بل حادثا لأن محل الحوادث حادث، (والثاني باطل لأنا نعلم)

تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن إطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح لاستلزامه.

قوله: (لكان وجوده إما نفس ماهيته) لو حمل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف إليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر.

قوله: (لأن العالم قديم بدليله) فيه أنّ القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزائه، إذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجباً بالنسبة إلى ذلك البعض ومختاراً بالنسبة إلى ما عداه فلا يبطل بهذا الإختيار المطلق وإن حمل الإختيار والإيجاب في قوله إما مختاراً أو موجباً على الاختيار والإيجاب بالنسبة إلى كل مصنوعاته منع الملازمة، الا ترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة إلى صفاته ومختار بالنسبة إلى ما عداها فكان ما ذكره كلام إلزامي فتأمل.

قوله: (لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل) إذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني وإلاّ لزام الأول.

قوله: (أي في ذات الواجب تعالى) أي باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله الآتي أي لا في صفاته الحقيقية فإن علمه إلخ.

بالبديهة (**أن هذه الأفعال المتقنة**) المشاهدة في الجزئيات (**لا تستند إلى عديم العلم**، والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم إنما هو (في الإضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقة، فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها، فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية، (وإنه جائز) في الواجب (كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا في العلوم) وتوسعاً في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الإهتداء إليه) بما نبهناك به من الضابطة والأمثلة (أن توفر من أمثاله الأباعر) جمع بعير. (خاتمة:) للمقصد الأول (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها) قال الإمام الرازي في الأربعين كلاماً محصله أنه لما ثبت إنتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزلياً أبدياً، فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة، لكن المتكلمين لما لم يسكلوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها **احتاجوا في ذلك إلى وجوه أخر** فقالوا: مثلاً لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل، ولو لم يكن باقياً دائماً لكان عدمه بعد وجوده **إما لذاته وهو باطل، وإما بفاعل** وهو أيضاً محال، لأن العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وإنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم، وإن فرض له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل، ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع، والمصنف صرح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله (والمتكلمون إنما احتجوا) بوجوده أخر

قوله: (إن هذه الأفعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الأشياء ابتداء إلى اللّه تعالى، فلا عبرة باحتمال ان يوجد ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمراً متوسطاً صادراً عنه عز وجل بالإيجاب.

قوله: (احتاجوا في ذلك إلى وجوه أخر) قيل عليه إن استدلوا على إثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه، وإن استدلوا بإمكانه فهو يثبت وجوبه وأجيب بأن الأمر كذلك لكنهم لم يتعرضوا الشيء منهما عند إثباته بل جعلوا كلاً منهما مطلباً آخر.

قوله: (إما لذاته وهو باطل وإما بفاعل) قد سبق في موقف الأعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة هاهنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزلياً أبديا لكان قابلاً للعدم فيحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مرجح خارجي فيتسلسل.

(علية) أي على كون الصانع أزلياً أبدياً (قبل إثبات ذلك) أي قبل إثبات كونه واجباً، (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا إليه.

[المقصد الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات]

(**في أن ذاته تعالى مخالفة** لسائر الذوات) إليه ذهب نفاة الأحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري **فإنهما قالا المخالفة بين كل موجودين** من الموجودات إنما هي بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة، وعلى هذا (**فهو منزه عن المثل**) المشارك في تمام الماهية، (والند) الذي **هو المثل المنادي** (تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى **مماثلة لسائر الذوات**) **في الذاتية والحقيقة**، (وإنما نمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب **والحياة والعلم التام** والقدرة التامة) أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التمامتين

قوله: (في أن ذاته تعالى مخالفته إلخ) جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو منبي على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرووة إلى التأويل وإن كان التلازم مما لا شك فيه، ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف في شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها.

قوله: (فإنهما قالا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين أفراد الإنسان عندهما حقيقة مشتركة، وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق، وإن أوله المصنف فيما سبق بأن معناه أنه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود.

قوله: (فهو منزه عن المثل) إما في ذاته فلما ذكره وإما في صفاته فلأن شيئاً من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات، وكأن ذكر الند بعد المثل يشير إلى الثاني.

قوله: (هو المثل المنادي) أي المعادي وأصله الهمز لأنه من الندء وهو النهوض، وكأن المعاديين ينهض كل منهما إلى الآخر.

قوله: (مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق، وإلا فمشاركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى أن مفعوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه.

قوله: (والحياة والعلم التام إلخ) إنما لم يقيد الحياة بشيء بمتاز به عن حياتنا كما قيد

هذا عند أبي علي الجبائي، (و) أما (عندأبي هاشم) فإنه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية) قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، لأن المماثلة المنفية هاهنا **هي المشاركة في أخص صفات النفس** دون المشاركة في الذات والحقيقة، فإن قيل: المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين، أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال **مشترك بين الموجودات** كلها، فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة.

العلم والقدرة ،لأن حياته تعالى خالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة إلى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل، وفيه أنهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن أن يقال إنما لم يقيد الحياة، لأن حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء، والظاهر أن مراد مثبتي الأحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحياة في المآل والله أعلم.

قوله: (ليس كمثله شيء) قيل العرب إذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول: ليس كمثله فلان أحد، وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة. وقيل: المثل صلة كما قال الله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ [البقرة:١٣٧]، وقالوا يقال: ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطلول وحواشينا عليه فلينظر فيهما.

قوله: (هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم، ويشير إليه الآن أيضاً فنفي المشاركة في أخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة في الذات، والحقيقة اللّهم إلا أن يكون مرادهم مجرد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل.

قوله: (مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التمييز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية، أو إن حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات، وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضاً كذلك بقي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق، ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير إلى التقييد بمجرد نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان أولى، ويمكن أن يقال مرادهم بيان الأمر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولاً لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وإنما يعقل بالمقيدات الكلية وإن كانت منحصرة في فرد كالوجوب، فتأمل.

فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) في إثبات المذهب الحق أنه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية)، فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، (و) لا شك أن (ما به الاشراك غير ما به الامتياز **فيلزم التركيب) في هوية كل منهما**، (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به)، أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود، وأيضاً فقولنا العلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك، (والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، (وأنه) أي مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن، (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه). هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات، وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها، فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان

قوله: (فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فإن قلت الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه. قلت: لو سلم فالتركيب في العقل أيضاً ممتنع في الواجب تعالى كما سلف بقي أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى، والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذانه ولا لازم ذاته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى وإلا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة، مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده إلى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز أن يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا، ولا عارضاً لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لأمر مختص، وذلك الأمر إما ذاتي أو مستند إليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر.

(وهذه) المغالطة **أعني اشتباه العارض بالمعروض** (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة، (فإذا انتبهت له) أي لهذا المنشأ ووقفت علي حاله (وكنت **ذا قلب شيحان**) أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغلط) غيرك (وأمنت) من (أن تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه، (قولهم الوجود مشترك إذ تجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراده المتخالفة، فلا تكون حقيقة الوجود أمراً واحداً مشتركاً مجزوماً به، (والنزاع) إنما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلاً (وبالعكس)، أي نعقل الماهية دون الوجود كمافي المثلث فلا يكون الوجود عيناً ولا داخلاً، (**قلنا فيه ما تقدم**) من أن الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية وإلا تسلسل قلنا:) اللازم من دليلكم.**على تقدير صحته** أن يكون (مفهوم الوحدة) عدمياً لا وجودياً، إذ حينئذٍ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية لها، (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فإنه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت إليه الإشارة في مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الأخر شيئاً (واحداً) هو عين الذات؛ ولا شبهة في استحالته (قلنا يكون ما صدقا) أي ما صدق (عليه) العلم والقدرة مثلاً (واحداً وأما المفهوم فلا) يكون واحداً بل لكل منهما مفهوم على

قوله: (**أعني اشتباه العارض بالمعروض**) الأنسب لما سبق أن يقول أعني اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه، فكان الباعث على ماذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض.

قوله: (**ذا قلب شيحان**) الشيحان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه وعار الأغاليط عن بنات فكره.

قوله: (**قلنا فيه ما تقدم**) فإن قلت حاصل الاستدلال أن يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية، فيكون زائداً عليه وحينئذٍ لا يتجه الجواب قلت: المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما.

قوله: (**على تقدير صحته**) إشارة إلى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها وبأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعية وجود جميع أفرادها فجاز أن تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مراراً.

حدة، (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها. (**تنبيه: نقل عن الحكماء** أنهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير، فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)، **وفي هذه العبارة نوع قصور** والأظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس زائداً عليه بل هو عنيه بخلاف سائر الموجودات، فإن وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود، ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر، أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً **مخالطاً لجميع الممكنات** حتى القاذورات ولا يخفى استحالته، وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فإنهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد.

[المقصد الثالث: في أن وجوده نفس ماهيته]

(في أن وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء (أم زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين، (وإنه مساوٍ لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للإعادة.

قوله: (تنبيه نقل من الحكماء) الأظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى.

قوله: (وفي هذه العبارة نوع قصور) لأن الضمير في قوله: ويمتاز عن غيره إن كان راجعاً إلى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروض للغير سبباً للامتياز لأن كثيراً من الجواهر، كذلك اللّهم إلا أن يجعل ضمير عروضه لوجوده أعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات، وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وإن كان راجعاً إلى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحته أن المقصود بيان امتياز الوجود املطلق عن الوجودات الخاصة، وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان هاهنا بل المقصود إما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات أو بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة.

قوله: (مخالطاً لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى أن نور الشمس إذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلاً وإذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق أنه عذر بارد.

[المرصدالثاني في تنزيهه]

(وهي **الصفات السلبية** وفيه مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان]

(أنه تعالى **ليس في جهة**) من الجهات (**ولا في مكان**) من الأمكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقاً (ثم اختلفوا) فيما بينهم، (فذهب) أبو عبد اللّه (محمد بن كرام **إلى أن كونه في الجهة** ككون الأجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه هاهنا أو هناك قال (وهو مماس للصفحة العيا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته **أطيط الرحل** الجديد) تحت الركب الثقيل، (و) قالوا: إنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذٍ للعرش غير مماس له، فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية **وقيل**:) **بمسافة (غير متناهية**،

قوله: (وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال. كما أن الوجودية تسمى بصفات الإكرام وإنما قدم الصفات السلبية على الوجودية إهتماماً بشأنها فإن التنزيه عن النقائص أهم من إثبات صفات وجودية زائدة على الذات، وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب.

قوله: (ليس في جهة ولا في مكان) إن أريد بالجهة منتهى الإشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات أطرافاً وحدوداً للأمكنة لأنها حينئذٍ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان، وإن أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار إضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة إن سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين، لأن المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى.

قوله: (إلي أن كونه في الجهة إلخ) أي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقاً، وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال: ليس كونه في الجهة إلخ جهة الفوق.

قوله: (أطيط الرح) الأطيط صوت الرحل والإبل من ثقل أحمالها، وكذا صوت الجوف من الخوى.

ومنهم من قال: ليس) كونه في الجهة (ككون الأجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل **راجعة إلى اللفظ دون المعنى** والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به (لنا) في إثبات هذا المطلوب وجوه. (الأول لو كان) الرب تعالى (في مكان) أو جهة **(لزم قدم المكان)** أو الجهة (وقد برهنا أن لا قديم سوى اللّه تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين. (الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه، (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء **فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان** وكلاهما باطل. (الثالث لو كان في مكان فإما) أن يكون (في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز) في أنفسها لأن المكان عند

قوله: (وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهيضمي ولا يخفى أنه ليس بمعقول أصلاً لأن المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها.

قوله: (راجعة إلى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لأن إثبات الجهة لا كجهات الأجسام ليس كنفيها، كما أنّ إثبات الرؤية لا كرؤية الأجسام ليس كنفيها، وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلاً للنزاع، وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فإن المنفي منها هو الجهة المشار إليها بهاهنا أو هناك وأما ما سواها فمسكوت عنه لا منفي.

قوله: (لزم قدم المكان) إن أراد به إلزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكناً على العرمش صح اللزوم لكن لا يكون دليلاً على مطلق انتفاء المكان وإن أراد به البرهان على هذا المطلب العالي، ورد عليه أنه إنما يتم إذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود، وأما إذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لأن القديم موجود لا أوله ولا وجود للمكان حينئذ، اللّهم إلا أن يدعي أن الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وإن أراد بالقدم الأزلية، ورد عليه أن المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الأزلية، كيف وإعدام الحوادث أزلية بلا مرية.

قوله: (فيلزم إمكان الواجب) فإن قلت إنما يلزم إمكان الواجب إذا لزم الاحتياج إلى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج إليه في الوجود مآلاً ولا شك أنه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق، فمنع لزوم إمكان الواجب قياساً على الاحتياج في كونه خالقاً إلى ما صدر عنه غلط.

قوله: (ووجوب المكان) فيه أنه أيضاً مبني على وجود المكان فلا يستقيم على رأي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضاً، لأن اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان إلى كون المتمكن شاغلاً فيه، وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة، فيلزم حدوثه لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضاً كما سبق، وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلاً للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

المتكلمين هو الخلاء المتشابه، (و) تساوي (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (إليها) وحينئذ **(فيكون اختصاصه ببعضها)** دون بعض آخر منها (ترجيحاً بلا مرجح) إن لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج)، أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير) إن كان هناك مخصص خارجي. (وأما الثاني) وهو أن يكون في جميع الأحياز (فلأنه يلزم تداخل المتحيزين) لأن بعض الأحياز مشغول بالأجسام (وإنه) **أي تداخل المتحيزين مطلقاً** (محال بالضروة وأيضاً فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً الرابع لو كان) متحيزاً لكان (جوهراً) **لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً** وإذا كان جوهراً (فأما أن لا ينقسم) أصلاً (أو ينقسم وكلاهما باطل. أما الأول **فلأنه يكون** (**جزءاً لا يتجزأ** وهو أحقر الأشياء تعالى اللّه عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسماً وكل جسم مركب وقد مر أنه) أي التركيب الخارجي (ينافي الوجوب الذاتي، وأيضاً قد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب. وربما يقال) في إبطال الثاني (لو

قوله: (فيكون اختصاصه ببعضها إلخ) قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة إلى بعض الأحياز أو يكون المخصص هو الإرادة، وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب إليه، وعن الثاني بأن استناد التمكن إلى الإادة يوجب حدوثه، والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق، والخصم أيضاً معترف به فإن قلت لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر إلى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت: الانتقال من مكان إلى مكان لا يكون إلا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعاً، فيلزم كونه تعالي محلاً للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (أي تداخل المتحيزين مطلقاً) أشار بقوله مطلقاً إلى رد ما ذكره الأبهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما إذا كانا من جنس واحد وهاهنا ليس كذلك.

قوله: (لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً) المراد بالجوهر هاهنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره، ومن البين أنه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وأنه يكفي في استلزام كون شيء أحقر الأشياء كونه متحيزاً قائماً بنفسه، غير قابل للقسمة أصلاً غاية ما في الباب على تقدير أخذ الإمكان في مفهوم الجزء الغير المتجزئ أن يكون إطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة.

قوله: (فلأنه حينئذ يكون جزءاً لا يتجزأ) فإن قلت يجوز أن يكون يقبل الانقسام فرضاً لا خارجاً فلا يلزم كونه جوهراً فرداً ولا أن يكون جسماً، قلت: إن طابق الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير **في الواقع يلزم أن لا** يكون جزءاً لا يتجزأ، بل جسماً مركباً من شيئين أو أكثر، لانتفاء **الواسطة على الفرض وإن لم يطابق فلا** عبرة فلا ينافي كونه جزءاً لا يتجزئ وأحقر الأشياء كما حققناه **في موقف الاعراض**.

كان) الواجب (جسماً لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين، فيكون كل واحد من أجزائه مستقلاً بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه، وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور. (وربما يقال:) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذٍ (إما قدم الأجسام أو حدوثه)، لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (**بناء على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات** بالذات، (وربما يقال لو كان متحيزاً لساوى الأجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته، (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب، (احتج الخصم) على إثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة. (الأول ضرورة العقل) أي بديهته (تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصاً بجهة ومكان إما أصالة أو تبعاً، (**والجواب منع الضرورة) العقلية** وإنما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وإنه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس، (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لا حيز له أصلاً (بالإنسان الكلي) المشترك بين أفراده، (وعلمنا به) **فإنهما** موجودان وليسا متحيزين **قطعاً**. أما الأول فلأنه لو كان متحيزاً أو

قوله: (بناء على تماثل الأجسام) فإن قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل، قلت: مبنى تماثل الأجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول في الحيز، نعم يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فإنهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سيأتي.

قوله: (بل على تماثل المتحيزات) وجه الإضراب أن هذا هو المناسب لقوله لكان مساوياً لسائر المتحيزات، وأما البناء على تماثل الأجسام فقط ففيه أن تماثلها سواء بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوها؛ اللّهم إلاأن يقال عدم كونه تعالى جزأ لا يتجزئ ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزاً لكان جسماً مساوياً لسائر الأجسام المتحيزة في التركب من الجواهر المتماثلة، فيلزم حينئذٍ أحد الأمرين المذكورين وأنت خبير بأن إثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد.

قوله: (والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضرورياً لامتنع إطباق الجمع العظيم، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه.

حالاً فيه **لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص** فلا يطابق أفراداً متباينة المقادير والأوضاع فلا يكون مشتركاً بينها. وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين وإلا لم يكن علماً بتلك الماهية، فإن قلت: الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة؛ ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك، وإنما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لأن الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة، فإنها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني. (الثاني كل موجودين **فأما أن يتصلا أو ينفصلا فهو**) أي الواجب تعالى (إن كان متصلا بالعالم فمتحيز، وإن كان منفصلاً عنه فكذلك، والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول) أي من الأحكام الوهمية، وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبته بالأوليات فتحسب أنها منها. (الثالث **أنه إما داخل العالم** أو خارج العالم أولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل، (**والأولان فيهما المطلوب**) وهو أنه

قوله: (لاختص بمقدار معين ووضع معين إلخ) قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الأشخاص، وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفاً بهما على سبيل المجاز وصفاً للحال بما هو صفة للمحل، والحق أنه إذا كان متحيزاً ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق أفراداً مختلفة الأوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما، يكفي لنا إذ غرضنا ألا لا يمتنع تعقل أمر لا يثبت له العقل حيزاً ضرورة فإن هذا القدر يكفينا في موضع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى.

قوله: (فإما أن يتصلا أو ينفصلا) قيل لو زيد عليه قوله أولا هذا ولا ذاك زهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل.

قوله: (الثالث أنه إما داخل العالم إلخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين في أن الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل أو خارج، ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك، وأما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال.

قوله: (والأولان فيهما المطلوب) أما الأول فلأن العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة، وأما الثاني فلأنه إذا كان خارجاً عنه يكون في إحدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول

متحيز وفي جهة (والجواب أنه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول. (الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات، والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً هو) أي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته **والجواب منع التفسيرين،** (فإن القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً. (**وقد يقال في تقريره**) أي تقرير الوجه الرابع (أجمعنا على (أن له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعاً)، فيكون هو متحيزاً أصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر). الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من **الآيات والأحاديث نحو قوله** تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر: ٢٢]،

صاحب الكواشف، ليت شعري ما المحذور في اختيار أنه خارج ونمنع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول، ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب، وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا نختار.

قوله: (والجواب منع التفسيرين) إن كان المقصود بالوجه الرابع إلزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام بالغير مطلقاً هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم إثبات مطلوبهم وإنما يحصل به إلزام بعضهم.

قوله: (وقد يقال في تقريره إلخ) جعل الآمدي هذا وجهاً آخر ولما كان قريباً من الرابع جداً حكم المصنف بأنه تقرير آخر له، وفي كلامه إيماء إلى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وإن علم منه اندفاعه، ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه أنه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر، والمراد بالإجماع على أن اللّه تعالى له صفات إجماع المجسمة مع أهل السنة ولو أريد إجماع الكل وجب أن يعمم الصفات للأحوال والإضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه.

قوله: (من الآيات والأحاديث نحو قوله إلخ) الاستواء يشعر بالتحيز، يقال: استوى فلان على دابته أي استقر والمجيء الإتيان والنزول الانتقال من مكان إلى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة إلى جهة العلو فكونهما إليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضاً تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزاً فيه، والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضميرنا إلى اللّه تعالى والرجوع إلى جبريل عليه السلام مذكور أيضاً في كتب التفاسير، وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فإنه طريقة متوارثة من السلف، والجواب ان ذلك الرفع ليس لأن المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة شرفها اللّه تعالى قبلة الصلوات فكما أن اللّه عز وجل يخصص بعض الأمكنة ببعض العبادات، كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب إليه بالدعاء.

﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك﴾ [فصلت:٣٨]، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر:١٠]، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [المعارج:٤]، ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللّه في ظلل من الغمام أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ [البقرة:٢١٠]، وحديث النزول وهو أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة، وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين اللّه فأشارت إلى السماء فقرر) ولم ينكر وقال إنها مؤمنة. (فالسؤال والتقرير) المذكوران يشعران بالجهة) والمكان، (والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة، كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما اجمالاً ويفوض تفصيله إلى اللّه كما هو رأى من يقف على اللّه وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، وإما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والثندية بمعنى الاصطفاء والإكرام) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أى أمره. وإليه يصدع الكلم الطيب أي يرتضيه فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين، (وعليه فقس) سائر الآيات والأحاديث فالعروج إليه هو العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه وإتيانه في ظل **إتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول** إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس، والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل، **وخص بالليل** لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات. والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية، **فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها** على أنها أرادت

قوله: (**إتيان عذابه**) وإنما خصصه بالظلل من الغمام لأن أكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل في القصص.

قوله: (**والدنو هو قرب الرسول عليه السلام إلخ**) يعني أن دنو اللّه تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره، فلا يظن أنه مبني على أن الضمير في دنا راجع إلى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته.

قوله: (**وخص بالليل إلخ**) وخص بالسماء الدنيا مبالغة بالتلطف.

قوله: (**فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها إلخ**) إدعاء هذا العلم والحمل إن كان بإسنادهما إلى الوحي المقارن لإشارتها إلى السماء فلا كلام فيه وإن كان

كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث ونظائرها، فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها.

[المقصد الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم]

(في أنه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق، **وذهب بعض الجهال** إلى أنه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا هو جسم أي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (إلا في التسمية) أي إطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف، ولا توقيف) هاهنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره، (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول إنه على صورة إنسان فقيل شاب أمر دجعد قطط) أي شديد الجعودة، (وقيل) هو شيخ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه أنه **لو كان جسماً لكان متحيزاً** واللازم قد أبطلناه) في المقصد الأول، وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه) لأن كل جسم كذلك وأيضاً فإن كان جسماً لا تصف بصفات الأجسام، أما كلها فيجتمع الضدان

بإسنادهما إلى نفس الإشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة، ففيه أنها إنما تدل على ذلك لو كان السؤال بأين الإله وأما إذا كان باين اللّه تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لأن اللّه إسمٌ خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الإسلام كما صرحوا به، فمن أين يعلم من تلك الإشارة أنها ليست وثنية وإنها تريد أنه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [تبارك: ١٧]،من جواز كون الآية على زعم العرب فإنهم يزعمون أن اللّه تعالى في السماء تعالى عن ذلك علواً كبيراً على أنه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بأين اللّه والقصد إلى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الأمية بعيد جداً، ولا رباب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره واللّه أعلم.

قوله: (وذهب بعض الجهال إلخ) إذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقاً إما على التغليب أو على إطلاق الإسم مع عدمورود الإذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلاً على أن أجراء الجسم مجرىٰ الموجود القاذم بنفسه من آثار الجهل، لأنه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات.

قوله: (لو كان جسماً لكان متحيزاً) هذا الاستدلال على تقدير تمامه إنما يتأتى إذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسمتيه كما في بعض الأدلة السابقة.

أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها، (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره (وأيضاً فيكون متناهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص، (واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار، وحجتهم ما تقدم) من أن كل موجود فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة. والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والأول هو الجسم وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والأحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب)

[المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً]

(أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً أما الجوهر) فنقول إنه مسلوب عنه تعالى (فإما عند المتكلم فلأنه المتحيز) بالذات (وقد أبطلناه، وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك **إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته** ووجود الواجب نفس ماهيته)، **فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً** (وأما العرض فلاحتياجه) في وجوده (إلى محله)، والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه.

قوله: (فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز إستناد الترجيح إلى الإرادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الأجسام، وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الإرادة إذ ينقل الكلام حينئذ إلى اختصاصه تعالى بتلك الإرادة على أن بعض الصفات مماله مدخل في تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالإرادة فلا تكون الإرادة مرجحة لاتصافه تعالى بها، وأيضاً فالمستند إلى الإرادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلاً للحوادث.

قوله: (يكون المخصص خارج) هذا أيضاً مبني على تماثل الأجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون أضدادها، وهم محض إذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما إذا كان مماثلاً للأجسام.

قوله: (إنما يتصور فيما وجوده) غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الاعراض أيضاً، وصرح الشارح هناك بأن قوله إذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع إليه.

قوله: (فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً) قيل إطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى

[المقصد الرابع: أنه تعالى ليس في زمان]

(أنه تعالى ليس في زمان) أي ليس وجوده وجوداً زمانياً، ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان، كما أن معنى كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً)، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه **كما يجر إلى الجهة والمكان**. (أما عند الحكماء فلأن الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة)، وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زماني أوآني أي واقع في أحدهما فكلا (وأما عندنا فلأنه) أي الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأي تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته للّه تعالى. تنبيه) على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني) كما هو رأينا، (**أو الذاتي**) كما هو رأي الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجداً إياه (ليس تقدماً زمانياً) **وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان**، بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم

الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات، والحقيقة إصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام أن اللّه تعالى إحدى الذوات إحدى الجوهر.

قوله: (كما يجر إلى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان، وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده أن هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون إيراد الجر للمشاكلة.

قوله: (أو الذاتي) لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى إذ التسوية إما هي بين الأمرين لا بين أحدهما، وفي مثله توجيه آخر ذكرناه في بحث الحمد من حواشينا على المطول.

قوله: (وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان) ظاهره مناقض لما فهم من كلام الشارح في مباحث الزمان من أن الثابت إذا نسب إى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم إلى الزمان والظاهر التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان ما لا يقارنه المتأخر، اللّهم إلا أن يقال ما ذكره الشارح هاهنا متابعة للمنصف وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز إسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانياً عند الفلاسفة تقدم كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضاً، إذ قد صرحوا بوجود اجتماع المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزماني، وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم إنما يستقيم بالنسبة إلى القديم من أجزاء العالم.

سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، و) يعلم أيضاً أن بقاءه ليس عبارة **عن وجوده في زمانين**) وإلا كان تعالى زمانياً، بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان)، وإلا لم يتصف به الباري تعالى (وأنه) أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانياً يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ [نوح:١]، وذلك لأنه إذا لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته **كان نسبة كلامه الأزلي** إلى جميع الأزمنة على السوية، إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغته المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال ما ذكر؛ فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل، (وهاهنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك)، **منها إذا قلنا** كان اللّه موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كتعلق) الزمانيات، ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضاً زمانية، ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه، بالتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

[المقصد الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره]

(في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أي في الموقف الثاني (من امتناع إتحاد الإثنين مطلقاً، و) في (أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (**لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية** وأنه ينفي الوجوب) الذاتي، (وأيضاً لو

قوله: (عن وجوده في زمانين) أي عن وجوده الواقع فيهما بأن يكون أمراً تدريجياً منطبقاً على الزمان، كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر إلى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة.

قوله: (كان نسبة كلامه الأزلي) سيجيء في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة.

قوله: (منها إذا قلنا) قيل خلاصة هذا السر قد أبيح لها فيما سبق فالذي لم يبح به هو الثاني والثالث.

قوله: (لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت، بل أن الحال تابع للمحل في الجملة، وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنان إذ تعدد العلل لا ينفيه.

استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه)، إذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل، لأن ما بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير (وإلا لاحتياج إليه)، أي إلى المحل (لذاته) **فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما**، (ولزم) حينئذٍ مع حاجة الواجب (قدم المحل) **فيلزم محالان معاً** (وأيضاً) إذا حل في شيء (**فإن المحل إن قبل الانقسام** لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل، (وإلا) أي إن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحقر الأشياء) لحلوله فيه، (وأيضاً فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم (والأجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة، (وإنما التخصيص) ببعض الأجسام دون بعض (للفاعل المختار **فلا يمكن الجزم بعدم حلوله** في البقة والنواة، وإنه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً في جهة، وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه) أن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز، (كيف وإنه ينتقض بصفاته تعالى) فإنها قائمة بذاته ولا تحيز

قوله: (لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء، فحينئذ لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء.

قوله: (فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين، وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح أصل الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة إلى توسط الاحتياج بالذات وهذا إنما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللاً بأن عدم استغنائه يستلزم الإحتياج المستلزم للإمكان فتأمل.

قوله: (فيلزم محالان معاً) لا يقدح في لزوم المحالين معاً عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لأن استلزام الإمكان للحدوث مطلقاً ممنوع ألا يرى إلى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم، فادعاء لزوم المحالين إلزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته.

قوله: (فإن المحل إن قبل الانقسام إلخ) أي إن قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وإن لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم الأحقرية، فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الأول بجواز أن يكون حلوله غير سرياني نعم يرد أن ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد إلا أن يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام.

قوله: (فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت إليه.

هناك. (تنبيه:) كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً (**بل الأجسام** واعلم أن المخالف في هذين الأصلين)، يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث. (الأولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما يفي بالمقصود، فقال: (**وضبط مذهبهم** أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك إما ببدنه) أي بدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذٍ فأما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق) والإيجاد (أو لا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً) وإكراماً (كما سمى إبراهيم خليلاً، فهذه ثمانية احتمالات **كلها باطلة إلا الأخير** فالستة الأولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سنبينه أن لا مؤثر) في الوجود (إلا الله) وهذا كلام إجمالي، (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارة خفيفة لكنه بعدم إتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية أولى **خوفاً من الإملال**. الطائفة (الثانية النصيرية والإسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور

قوله: (بل الأجسام) الأولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لأن الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم، وكأنه اكتفى بالأجسام لأن انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء أولا لأن انتقال الجسم ظاهر متفق عليه.

قوله: (وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لأن القول بأحد الوجهين الأخيرين ليس قول بشيء منهما، بل المراد ضبط مذهبهم مطلقاً ويكفي في التقرير اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه، اللّهم إلا أن يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جداً على أن دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة، ثم الذين لم يقولوا بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم إذ لا شبهة فيقول: بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للأصلين ثلث منهم النصارى، واعلم أن هاهنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته. قال الإمام الرازي: في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه إلى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام، أو حلول الذات أو الصفة فيه إذ لا يعقل التولد إلا بأن يكون من الأب شيء في الإبن، ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الأقسام الأربعة والله أعلم.

قوله: (كلها باطلة إلا الأخير) فهو ما عليه أهل الحق إلا أنه لم يرد في شرعنا إطلاق الأب على الله تعالى ولا الإبن على المسيح عليه السلام.

قوله: (خوفاً من الإملال) وضعفاً في البنية فإنه أملى الموقف السادس في آخر الحياة بعد

الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين) **فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان** بصورة إنسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه، (وفي طرف الخير كالملائكة) فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (أن يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم **وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه** العلم التام والقدرة التامة من الأئمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة. الطائفة (الثالثة: بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم، (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد، (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحاً وبطلاناً، (من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز.

[المقصد السادس: أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته]

(في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتياج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات) من الجانبين (على شيء واحد، فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث، وهو ثلاثة أقسام (الأول: الأحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (إلا أبو الحسين) من المعتزلة (فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات)، هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار وقال الإمام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية

الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية كانت منتشرة في الأقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها.

قوله: (فإنه كثيرا ما يتصور الشيطان إلخ) لا يخفى أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فعلل مرادهم التنظير لا التمثيل.

قوله: (وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ورهطه) وأرادوا بها علياً وأولاده رضي الله عنهم ونقل عنهم أنهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى: إن الله هو العلي الكبير فانظرور إلى جهلهم وحماقتهم.

والمبصرية والمزيدية والكارهية. وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى. (الثاني: الإضافات) أي النسب (ويجوز تجددها اتفاقاً) من العقلاء حتى يقال إنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه. (الثالث: السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فإن هذه سلوب يمتنع تجددها (**وإلا جاز**) فإنه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذا المعية إذا عدم الحادث، فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (إذا عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الأمور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم، (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً، (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً بل (كل حادث يحتاج) الباري تعالى (إليه في الإيجاد)، أي في إيجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث (**فقيل هي الإرادة**، وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى **مستد إلى القدرة القديمة**، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين، (واتفقوا) على (أنه) أي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثاً وما لايقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) **لا حادثاً** (**فرقاً بينهما** لنا) في إثبات هذا المدعي (وجوه ثلاثة. **الأول**: **لو جاز** قيام الحادث) بذاته (لجاز أزلاً واللازم باطل أما الملازمة فلأن القابلية

قوله: (**وإلا جاز إلخ**) أي إن لم يكن السلب منسوباً إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به، جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صوره ألا يرى أن ترك ايجاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد فتأمل.

قوله: (**فقيل هو الإرادة**) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر.

قوله: (**مستند إلى القدرة القديمة**) لا يخفى أن القدرة القديمة إن كان شأنها التخصيص لم يحتج إلى الإثبات الإرادة بالنسبة إلى سائر الحوادث أيضاً، وإن لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح إسناد هذين الحادثين إليها.

قوله: (**لا حادثاً فرقاً بينهما**) ووجه التخصيص في الإطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب أن يسمى الأول حادثاً بصيغة الفاعل، والثاني محدثاً بصيغة المفعول فيه لطافة.

قوله: (**الأول لو جاز إلخ**) فإن قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فإنه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلا إلخ مع أنهم جوزوا ذلك، قلت: بطلان اللازم هاهنا ممنوع إذا المحال هو جواز

من لوازم الذات **وإلا لزم الانقلاب** من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي)، فإن القابلية إذ لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول، وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، ولما لم يكن لنا خاجة إلى هذا لم نتعرض له (وأيضاً فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلاً (طارئة على الذات **فتكون صفة زائدة) عليها عارضة** لها، وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة، **(ويلزم التسلسل) في القابليات** المحصورة بين

أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث لها لاستحال أزلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل.

قوله: (وإلا لزم الانقلاب) فإن قلت المراد باللزوم وهاهنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن تكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات، قلت: مبنى أصلهم على أن اتصاف يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات، قلت: مبني أصلهم على أن اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقضيه اقتضاءً تاماً، وإذا لم يكن نفس الذات وإلا لما جاز الانفكاك فهي الذات بإرادته، إذ لا يجوز أن تكون علة قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة ،وبهذا يظهر توجيه قوله وأيضاً فتكون القابلية إلخ فليتأمل.

قوله: (فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيهاً على أن المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المعيب تمنع الرد، وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركاكته بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضاً.

قوله: (ويلزم التسلسل في القابليات) أورد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزوومها للذات أيضاً فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بأن المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة إذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور، وأنت خبير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً، إذ لا شك أن القابلية إذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت أزليتها منافية لأزلية القبول لامتناع اجتماعهم، فكيف يستلزم صحته أزلاً مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين، وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب أن يقال القابلية هاهنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به، والصفة إذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجباً لا ممكناً، فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما إذا

حاصرين وهو محال. (وإذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها، والذات أزلية فكذا القابلية وهي) أي أزلية القابلية (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به)، أي بالحادث (أزلاً إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به) أي بالمقبول، (**وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة** تقتضي قابلاً ومقبولاً وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً هذا خلف **الثاني:) من تلك الوجود** (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص)، والنقص عليه محال إجماعاً فلا يكون شيء من صفاته حادثاً وإلا كان خالياً عنه قبل حدوثه.

كانت عارضة لكن بقي أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث، إذ القابلية بمعنى الإمكان الخاص وإن لم يتحقق حينئذٍ، لكن بمعنى الإمكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعاً وإلا لم يتحقق الاتصاف واستحالته ممنوعة، وأما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بأن الذات وإن كان معروضاً للسلسلة لكنه ليس بطرف لها، وتحقيق ذلك أن الانتهاء طولاً لا ينافي التسلسل عرضاً. فالقابليات التي هي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم إلا عدم الانتهاء عرضاً، والذات إنما وقع في جانب الطول فليس طرفاً لغير المتناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر اللّهم إلا أن يقال القابلية اعتبارية نفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات، فلها قابلية أخرى بالنسبة إلى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرار.

قوله: (وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي أثبتها أزلية، بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والأظهر في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف، والاتصاف نسبة تقتضي موصوفاً وصفة وصحته أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً.

قوله: (الثاني من تلك الوجوه إلخ) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالاً إلا في بعض الأوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصاً على أن هذا الوجه منقوض بالمتجدد، فإنه صفة كمال فالخلو عنه نقص فإن قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الإضافات العدمية التي ليست صفات كمال، قلت: إن كان قولك التي ليست صفات كمال إن جعل صفة مساوية للموصوف، ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلاً وإن جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللّهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقاً لعمر، ولما امتنع قبله أعني قبل وجود عمر ولم يكن الخلو عنه نقصاً ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة إنما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا إلى نهاية وهو باطل عند المتكلمين.

(**الثالث**:) **منها** (**أنه تعالى** لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به، (ويمكن الجواب عن) الوجه (الأول بأن اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (أزلية الصحة) أي أزلية صحة وجود الحادث، وهذا اللازم ليس بمحال فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة، (والمحال) هو (صحة الأزلية) أي صحة أزلية وجود الحادث **وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان** تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقة. (فأين أحدهما من الآخر)، وأيضاً ما ذكرتموه منقوض (إذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وإيجاده)، فإنه تعالى موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم فيصح في الأزل وجوده قطعاً فيصح أن يكون العالم أزلياً وهو محال فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم، (لايقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول (دون الفاعلية) فإنها صفة غير لازمة فلا يلزم إمكان أزلية المفعول، (لأنا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فإنها أزلية **كما أشرنا إليه** فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالفعل) (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لمَ لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها، (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر) يعاقبه، **(ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك** بين تلك الأمور المتلاحقة، (وأما الخلو عن كل واحد) منها (فأما لامتناع بقائه ولا

قوله: **(الثالث منها أنه تعالى إلخ)** فإن قلت هذا الوجه أيضاً منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فإن التأثر عن غير الموجود اعتباري محض.

قوله: **(وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان إلخ)** قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له هاهنا.

قوله: **(كما أشرنا إليه)** أي بقول موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم.

قوله: **(ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك إلخ)** يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الأفراد الغير المتناهية، وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وإن لم يوجد إلا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وهاهنا بحث ذكره الأستاذ المحقق الطوسي في الزخر وادعى فيه المتانة جداً، وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث إذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، وبالحادث ما يكون مسبوقاً به، فلا بد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة

نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه إنما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه، (وأما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذٍ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) أي فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة)، لا وجد أنه مع فقدان تلك الكمالات إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم **كما سيشير إليه المصنف**. **(و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث:)** وهو (أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد إن لم يكن فهو أول المسئأة) إذلا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك إنه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب، (وإن أردت أن هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع)، أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته، أما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق. (وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، وهذا) الاستدلال (يبتني على أربع مقدمات. الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث. الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث والثالث الأول) من هذه المقدمات

العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الأحوال، فلا يكون سابقاً على كل فرد منها إذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الأفراد والسبق على فرد بديهية انتهى كلامه، والحق أن التناقض إنما يلزم إذ استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الأفراد الموجودة، أو لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان إذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المصنف.

قوله: (كما سيشير إليه المصنف) أي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد إحاطتك بما تقدم.

قوله: (ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا تتأثر ذاته تعالى عن غيره، إنه ليس له جهة التأثر والقبول لأنه واحد حقيقي فليس له إلا جهة التأثير والفاعلية غايته أن يدل هذا على نفيِ الصفات مطلقاً، أو أرادوا بالغير فاعل تلك الصفة لأنفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلاً لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير، وأنت خبير بأن فيما ذكره في حيز المنع إيماء إلى بطلان ذلك المبني فلا غبار على الجواب حينئذٍ أيضاً.

(مشكلة) **إذلا دليل على صحتها** فلا يصح الاستدلال بها (**والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني**)، واندفع عنه حديث تلاحق **الصفات** (**إحتج الخصم بوجوه**) **ثلاثة**. (الأول: الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير، ولا تتصور) هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى. (قلنا: الحادث تعلقه) أي تعلق ما ذكر من الصفات (وإنه) أي ذلك التعلق (إضافة) من الإضافات فيجوز تجددها وتغيرها، إذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة. (**الثاني: المصحح للقيام به أما كون صفة فيعم**) هذا المصحح الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم **وإنه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر**) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به، (قلنا المصحح)

قوله: (**إذ لا دليل على صحتها**) إذ القائل أن يقول أن أردتم بالضد معنى وجودياً يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم أن لكل صفة حادثة ضد أو إن أردتم به ما هو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم أن يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقاً عليه وهو محال وأيضاً لا نسلم أن ما قبل حادثاً لا يخلو عنه وعن ضده إذ الجسم يقبل الألوان ويخلو عن الجميع كما في اشفاء.

قوله: (**والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني**) لكنها ليست بتامة لأن الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم إذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الحالي عن واحد منها.

قوله: (**احتج الخصم بوجوه ثلاثة الأول إلخ**) قد سبق أن الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من أنهم لا يجوزون إلا حدوث إرادته تعالى أو قوله تعالى: ﴿كُنْ﴾ [الأنعام:٧٣]، فإما أن يجعل لهم دليلا الزامياً أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل.

قوله: (**وإنه إضافة**) فإن قلت أي احتياج إلى بيان إضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لا ذات الباري تعالى سبحانه، فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم مطلقاً لا يكون محلاً للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر.

قوله: (**الثاني المصحح للقيام به تعالى إما كونه صفة إلخ**) سياق كلامهم بدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم أنه يقتضي صحة إتصافه تعالى بكل صفة حادثة، وقد سبق أنهم لايجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج إليها في الإيجاد.

قوله: (**وإنه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر**) فيه بحث أما أولاً فلأنا لا نسلم أن ما ذكره حقيقة القدم، بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية، وأما ثانياً فلأن صحة القيام أمر عدمي، فيجوز أن تكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطاً للتأثير لا جزأ من المؤثر، أو كون الحدوث مانعاً، فلم يلتفت

للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها)، فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث: أنه تعالى صار مخالفاً للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا: التغير في الإضافات)، فإن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، والخالقية من الصفات الإضافية **أو من الحقيقية** والمتغير تعلقها بالمخلوق لأنفسها (وقالت الكرامة أكثر العقلاء يوافقوننا فيه)، أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وإن أنكروه باللسان فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل **لكن المريدية والكارهية** حادثتان في ذاته، و) كذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر، وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ، وهو إما رفع الحكم) القائم بذاته (أو انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) **فيكونان حادثين**، (والفلاسفة أثبتوا الإضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) **المتجددتين لذاته تعالى** كما مر فقد ذهبوا أيضاً إلى قيام الحوادث به والجواب أن التغير في الإضافت) وهو جائز، (كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع **وكذا مراد أبي الحسين والجبائية**، هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء

إليه المصنف لا لأنه ينفي القيام بالفعل لا إمكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم إذ المفروض هو الشرطية أو المانعية للتأثير في الصحة لا في نفس القيام، بل لأن أجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول.

قوله: (أو من الحقيقية) بناء على القول بالتكوين.

قوله: (لكن المريدية والكارهية إلخ) فإن قلت هذا ينافي ما ذكره المصنف سابقاً أخذاً من أبكار الأفكار، وإن وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم، والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور.

قوله: (فيكونان حادثين) هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى. فالأولى أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب.

قوله: (المتجددتين لذاته تعالى) في تجدد القبلية بحث إلا أن يحمل ذكرها على التغليب، والجواب أن الكلام مبني على وجود القبلية وأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق أنه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية، فلتيأمل.

قوله: (وكذا مراد أبي الحسين والجبائية إلخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد

ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه، (والحكماء **لا يثبتون كل إضافة** فلا يرد عليهم الإلزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فإنها إضافات لا وجود لها. (تنبيه:) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة، (و) حقيقة (ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة إلى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الأول مطلقاً، **ويجوز في) القسم (الثالث**: مطلقاً، و) أما القسم (الثاني) فإنه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه.

[المقصد السابع: أنه تعالى لا يتصف بشيء]

(اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كالطعم واللون والرائحة والألم) مطلقاً، (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها **فإنها كلها تابعة للمزاج** المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون

تعقلها وكذا في غيرها لا يختص بأبي الحسين ثم إن الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بإرادة حادثة لا في محل مثلاً تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني.

قوله: (لا يثبتون كل إضافة) إذ الإضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم، والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الإلزام بهما، كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر النمط السابع من المحاكمات، فإذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لأنا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الأوقات، وإنه محال بخلاف تغير الإضافات فإن سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال.

قوله: (ويجوز في القسم الثالث) مطلقاً أراد بالإطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها إلا أنه يجوز التغير في جميع أفرادها، كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بأن الأدلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً، أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ، وقد أشرنا إلى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات.

قوله: (فإنها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة، وأما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم إلى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجريد، فلا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى.

وأثبتها الفلاسفة **قالوا اللذة إدراك الملائم** فمن أدرك كمالاً في ذاته التذ به وذلك ضروري) يشهد به الوجدان، (ثم إن كماله تعالى أجلُّ الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وإن سلم قبول ذاته لها، (فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة) حتى يكون هوأيضاً سبباً للذة كإدراكنا **ولو قدم هذا السؤال** الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة.

قوله: **(قالوا اللذة إدراك الملائم)** قيل الحق أنه مسامحة منهم وإلا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الإدراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان.

قوله: (ولو قدم هذا السؤال إلخ) وجه الأولوية أن منع قابليته ينبغي أن يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس، واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضي أن يكون اثنين لأن قوله وإذا كان سبباً إلخ، من تتمة منع كون اللذة نفس الإدراك. نعم هاهنا سؤال ثالث، وهو أنه لو كان متلذذاً بإدراك الملائم وجب أن يكون متألماً بإدراك المنافر كإثبات التثليث مثلاً لكنه باطل بالاتفاق، فليتأمل.

[المرصد الثالث في توحيده تعالى]

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماماً بشأنه (وهو مقصد واحد وهوأنه يمتنع وجود إلهين، أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته)، **وذلك (لوجهين**. الأول: لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الإثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين **(فيلزم تركبهما)**، أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وإنه محال)، إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً والمقدر خلافه (وهو) أي هذا الوجه **(مبني على أن الوجوب وجودي)**، إذ

قوله: (في توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية أي عدم مشاركة الغير له في الألوهية وهذا هو المقصود هاهنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فإن قلت نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة إلى ذكره، قلت: نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الألوهية ووجوب الوجود ظاهراً لجواز كون كل منهما مقتضي الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام.

قوله: (وذلك لوجهين) وكل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كلياً عارضاً لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق، ولا شك أن الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق، عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعيناً، فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر أنه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فإن صح ذلك تم الدست.

قوله: (فيلزم تركبهما) فإن قلت يجوز كون التعين عارضاً كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الأول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب، قلت: قد أشرنا هناك إلى الجواب على أن ماذكرنا هناك كان مبيناً على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه، وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضاً للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية، وأما كونه عارضاً للهوية فغير معقول لأن الهوية شخص جزئي يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء إما بالعينية أو الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئياً.

قوله: (مبني على أن الوجوب وجودي) مع أنه ليس كذلك لأنه إما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير، وكل منهما اعتبارية لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال

حينئذٍ يكون نفس الماهية (فإن صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه، (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنع (كون التعين أمراً ثبوتياً) كيلا يلزم التركيب حينئذ، وإنما لم يمكن منعهما (إذ قد فرغنا عنهما) أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذٍ في الواجب، (أما الأول) وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين (فإذ لولاه فإما أن يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره)، أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته، **(ويلزم الدور) لأن الوجوب** الذاتي الذي هو عني الذات يجب أن يكون متقدماً على ما عداه علة له، (أو **لا يستلزم**) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذٍ (الانفكاك بينهما) لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معاً حتى

عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملاً صحيحاً مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثلأن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار إليه فيهما واحد على أنه يعقل وجوب الوجود، ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول، واعلم أن الشارح أشار في مباحث الوجود إلى أن برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدمياً زائداً على الماهية فبناء الدليلين هاهنا على وجودية الوجود وكونه عين الماهية يناقضه، وقدأشرنا هناك إلى جوابه فلينظر فيه.

قوله: (ويلزم الدور لأن الوجوب إلخ) اعترض عليه بأن اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاءالوجوب التعين، لا يتستلزم الدور وإنما يلزم ذلك لو لم يفرض أولاً ذلك العدم، وأجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع، لأن الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الأمر وإليه أشار بقوله لأن الوجوب الذاتي إلخ. فإن قلت: هذه المقدمة أعني أن الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه يغني عن التفصيل المذكور، إذ يكفي أن يقال حينئذٍ أما الأول فلأن الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تعين الطريق، وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مراراً نعم يمكن أن يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسألة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسألة عليها، وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن قوله الوجوب هو المقضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله: وإذ لولاه نفى لذلك الانحصار لا لأصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب، وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الأول وجواز الانفكاك مبني على الثاني، وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت إليه لما عرفت من أنه غير مطابق للواقع، وإلا وجه أن يقال

يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وإنه محال)، إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) **يجوز (التعين بلا وجوب فلا** يكون) ذلك التعين الموجود (واجباً لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب، (وهذا أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتياً) ليتحقق كونه نفس الماهية، (وأما الثاني:) وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد، (فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له، (وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين. الأول: لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات إليهما سواء، إذا المقتضي للقدرة ذاتهما **وللمقدورية الإمكان**)، لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوي النسبة) بين كل مقدور وبينهما، (فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين **إما بهما** وإنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادين، وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)، فلو تعددت الآلة يوجد شيء من

المفروض أولاً هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لأن العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة، ونقيض الأعم أخص مطلقاً من نقيض الأخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لأن فرض الأعم لا يستلزم فرض الأخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة بأي وجه كان.

قوله: (ويجوز التعين بلا وجوب) أي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء، إذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه، وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجباً كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ما له الوجوب، وأن المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور احتياج إلى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الأجزاء كما مر على أن في جواز افتراق الأجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى.

قوله: (وللمقدورية الإمكان) ظاهره أنه معطوف على معمولي عاملين مختلفين، والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الإمكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الإمكان للمقدورية بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر والجواب أن إقحام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع، وإلا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما، وللمعلولية الإمكان ولك أن تقدر المبدأ أي والمصحح للمقدورية كما سيشير إليه قوله لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية.

قوله: (إما بهما) أي بكل منهما لا بمجموعهما إذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين، وكان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفاً للمفروض بقوله قاد. ان ع ا "ك "

الممكنات **لاستلزامه أحد المحالين** إما وقوع مقدور بين قادرين، وأما الترجيح بلا مرجح، (الثاني) من الوجهين (إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال، أما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له **لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال** فيلزم إما وقوعهما معاً فيلزم، اجتماع الضدين، وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما **فيلزم عجزهما**) لعدم حصول مرادهما **وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع** من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه، فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً هذا خلف، (وأيضاً فإذا فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال)، وهو ارتفاعهما معاً (وأما وقوع أحدهما دون الآخر **فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً**) **كاملاً** فلا يكون إلهاً.

قوله: (لاستلزامه أحد المحالين) رد عليه الأستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد إلا له لا يستلزم شيئان من المحالين لجواز أن يوجد بأحدهما التعلق إرادته واختياره دون إرادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق إرادتهما جميعاً بمقدور معين، وحينئذٍ إن لم يوجد لزم عجزهما وإن وجد لزم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير، ومن جملتها تعلق الإرادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الإله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين. والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر إذ لا يكون حينئذٍ دليلاً على انتفاء تعدد الإله مطلقاً ومن البين أن المدعي ذلك سواء تعلق إرادتهما بالفعل بإيجاد شيء من الأشياء أو تعلق إرادة أحدهما دون الآخر.

قوله: (لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظراً إلى ذاته، وأما لزومه نظراً إلى الامتناع الغير، فلا يقدح في الاستدلال لتعين أن المحال فيما نحن فيه إنما يلزم من تعدد الإله فيمتنع وهو المطلوب.

قوله: (فيلزم عجزهما) فإن قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الإرادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع أنه للمتكلمين قاطبة، قلت: المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسر ومشيئة تفويض إلى اختيارهم فالعجز واقع في الأول، إذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم إنما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه، والبحث فيه. وأما قوله: كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختياريين لذلك الجسم وهو ظاهر.

قوله: (وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع إلخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعلق إرادة أحدهما بالضد مانعاً من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع إلى ما ذكره الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح، فليتأمل.

قوله: (فالذي لا يقع مرادهلا يكون قادراً كاملاً) إذ المفروض إمكان تعلق إرادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض، وهم وأما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق

(وأما الثاني) وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده (فلأن ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وإرادته (به **فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر**) وإرادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلهاً، (هذا خلف) لأنه خلاف المقدور وقد مر أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد، (واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية) دون الوثنية، فإنهم **لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود** ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة، وأما الثنوية فإنهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً وإن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة، فلكل) منهما (فاعل) على حدة **فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا** فاعل الخير هو والنور، وفاعل الشر هو

الإرادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه أخرجه عن حد الإمكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة، فهو أيضاً مدفوع بأن وقوع لما كان ممكناً في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير إياه وهذا ظاهر جداً.

قوله: (فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون هذا عاجزاً فإن قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة في الضد الآخر، قلت: كون الإرادة تابعة للمصلحة ممنوع وأما مايقال بعد تسليمه من أنا نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما، ولا شك في إمكان ضدين كذلك غايته أنه لم يثبت وجودهما، ولا ضير فإن الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بأنه يحتمل أن يكون التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح، وإن أمكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الإرادتين معاً فليتأمل. فإن (قلت) : لا نسلم لزوم العجز فإن تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعاً ولا عجز في مثله، قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا أيضاً يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على أن تعلق القدرتين أخرجهما عن حد الإمكان فليتدبر.

قوله: (لا يقولون بإلهين واجبي الوجود إلخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبي الوجود.

قوله: (فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا إلخ) لا فائدة في التخصيص فإن المزدكية أيضاً قالوا بذلك، أما المانوية فهو أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعدما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرائع والأنبياء وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوّة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وإبراهيم وزرداشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات اللّه عليه وعلى سائر انبيائه، وكانوا يوجبون في اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الأوثان وغير ذلك، وأما

الظلمة، وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه **وكأنهم أرادوا** معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا النورحي عالم قادر سميع بصير، والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، **وفاعل الشر هواهر من** ويعنون به الشيطان، (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً) بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً، (اللّهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره، (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) **فلا** يجتمعان حينئذٍ في واحد، (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه (فلا يفيد إبطاله) أي إبطال ما ليس بلازم، (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير إن قدر على دفع شر الشرير **ولم يفعله فهو شرير وإن لم يقدر عليه فهو عاجز**)، عن بعض

الديصانية فهم أصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية، إلا أن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فإنه جاهل أعمى وإن ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك، ويقولون ما يحدث من الشركان عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق، وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهم المرقونية والكمونية، أما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في إثبات النور والظلمة، وخالفوه في إثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة، قالوا وذلك الأصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة، وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة، والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة، ومالحان متوسطاً فمن الأرض، وهؤلاء هم المتعقدون في النار وعن مذهبم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيماً لها.

قوله: (**وكأنهم ارادوا إلخ**) قال في الإبكار معتقداً لمانوية أن النور والظلمة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران.

قوله: (**والمجوس منهم**) سياق كلام الشارح صريح في أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدي صريح في خلافه، حيث قال أولاً الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس، أما الثنوية فخمس وفصل فرقها. ثم قال: وأما المجوس فقد اتفقوا أيضاً على أن أصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقاً أربعاً، ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح أظهر.

قوله: (**وفاعل الشر هواهر من إلخ**) واختلف المجوس في أن أهو من قديم أو حادث من يزدان.

قوله: (**ولم يفعله فهو شرير**) لأن كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشرشر في نفسه، فإن قلت: يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة. قلت: فحينئذٍ يجوز أن يكون إيجاد الشرور أيضاً، كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيراً وشريراً.

الممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (**فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً** وأكثر إقناعاً.

قوله: (وإن لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل إنما يلزم العجز إذا استند الشرور إلى الشرير بالاختيار كما يشير إليه قولهم في النور أنه حي عالم قادر، وأما إذا استندت إليه بالإيجاب فلا وقد عرفت مما سبق أن إمكان الاندفاع في نفس الأمر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير.

قوله: (فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا تفيد الشك، فضلاً عن الظن بل ما لا يفيد اليقين وأما إطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل، ثم أن في العبارة مناقشة وهيأن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلاً أيضاً، ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في النار أعاذنا اللّه تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله أن أفعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه بعد الاشتراك في أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد في أصل الفعل متزائد إلى كماله، فالمعنى هاهنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزائداً إلى كماله.

[المرصد الرابع: في الصفات الوجودية]

(في الصفات الوجودية وفيه مقاصد) ثمانية.

[المقصد الأول: في إثبات الصفات]

(في إثبات الصفات) للّه تعالى (على وجهٍ عام) لا يختص بصفةٍ دون أخرى، (ذهبت الأشاعرة) ومن تأسى بهم (إلى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا) القياس فهو سميع يسمع بصير يبصر حي بحياة ・وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم الذات وقادر بالذات، وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه) **فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه**، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها، (**والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل** يأتي في مسألة) مسألة، من مباحثها (احتجت) الأشاعرة على ما ذهبوا إليه (بوجوه) ثلاثة (الأول ما اعتمد عليه القدماء) من الأشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة واحدة والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً)، ولا شك أن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا من قام به العلم فكذا حده هناك، **وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله** له فكذا شرطه فيمن غاب عنا

قوله: (فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه) لا يخفى أن عدم الإطلاق مع وروده في القرآن المجيد والأحاديث الصحيحة من آثار الجهل، ثم الأنسب أن يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من أطلق كلاً منها عليه تعالى.

قوله: (والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل) قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، وهؤلاء مثبتوا الأحوال والمشهور بإثباتها البهشمية وأنهم قد أثبتوا اللّه تعالى أحوالاً خمسة من جملتها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره، ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بأنها عين الذات.

قوله: (وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله) فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أمراً وراء الذات، وأما أنها أمور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا لقدرة مثلاً وغيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقلية التي لا

وقس على ذلك سائر الصفات، (وقد عرفت ضعفه) **في المرصد الأخير** من الموقف الأول (كيف والخصم) أي القائس **كما وقع في كلام الآمدي** (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضي الصفات شاهداً وغائباً)، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب، **والإرادة فيه لا تخصص** بخلاف إرادة الغائب **وكذا الحال في باقي الصفات** فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً، **كيف (وقد يمنع ثبوتها)** أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه (الثاني) لو كان (مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته **وكان قولنا**) على طريقة الإخبار (**الله الواجب**) أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات (**بمثابة حمل الشيء على نفسه** واللازم باطل)، لأن

وجود لها في الأعيان، وإلا لم يتمايز لأن المعدومات غير متمايزة كما سبق، وإذ لا حال تعين وجودها يدفعه أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن العلم إضافة محضة، ولا شك أن الإضافة عندهم من الاعتبارات العقلية، ودعوى أن علم الله تعالى من المعاني الحقيقة وإن لم يكن علم الممكن كذلك دون إثباتها خرط القتاد.

قوله: (في المرصد الأخير إلخ) حيث قال: ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.

قوله: (كما وقع في كلام الآمدي) إيماء إلى أنه الأظهر لأن المتبادر من لفظ الخصم هاهنا نفاة الصفات مع أن المراد به الأشاعرة.

قوله: (والإرادة فيه لا تخصص) أي لا تخصص إيجادأحد المقدورين لأن القدرة غير مؤثرة عندنا.

قوله: (وكذا الحال في باقي الصفات) فإن علمه تعالى يتعلق بما لا يتناها بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة التأمين بخلاف حياتنا.

قوله: (كيف وقد يمنع ثبوتها إلخ) قد يقال: هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الأحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الأمرين، ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل إلزامي لا يفيد إلا إلزام بعض الخصوم بعيدا في أمثال هذه المقامات لم يلتفت إليه.

قوله: (فكان قولنا الله الواجب إلخ) إيراد هذا المثال مع أن الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول أنه عين الذات.

قوله: (بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما يفيد ويصير مبحثاً للعقلاء كما في الوجود، وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة إلى الإعادة.

حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة **بخلاف قولنا ذاته ذاته** وإذا بطل كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعاً تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم)، **أعني مفهوم العالم والقادر** ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك. (وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل، (نعم لو تصورا) أي مفهوما الوصف والذات معاً (بحقيقتهما **وأمكن حمل أحدهما**) أي الوصف على الذات **(دون)** حمل **(الآخر)** أي الذات عليها **(حصل المطلوب)** وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن أبى ذلك) التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما. الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) أيضاً (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) أمراً (واحداً وإنه ضروري البطلان)، وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الأول)، أي الوجه السابق عليه (والإيراد هو الإيراد) يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها، والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **فإن قلت: كيف يتصور** كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا إلا كلام

قوله: (بخلاف قولنا ذاته ذاته) الأظهر أن يقول ذاته ذو ذاته لأن مدعاهم أن العلم مثلاً نفس الذات، والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله، وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه لا ما ذكره، لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود إشارة إلى أنه خلاف الأظهر.

قوله: (أعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة أن يقول مفهوم العالمية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم إلخ، إذ المفهوم منه أن زيادة ما صدق عليه هو المدعي، فلا يظهر في العالم بل لا يصح وإنما يظهر في العلم ولعله أراد بمفهوم العالم مثلاً مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل.

قوله: (وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب) لا يخفى أنه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه إلى توسيط إمكان الحمل وعدمه، لأن البداهة حينئذٍ حاكمة بأن هذين المفهومين متحدان أو متغايران، ولئن أغمض عن هذا اتجه أن المطلوب كون الوصف موجوداً زائداً على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث إذ لغير الموجود أيضاً كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لا يصح اللّهم إلا أن تحمل الحقيقة على الهوية.

قوله: (فإن قلت كيف يتصور إلخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم، وإلا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فإن الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم.

مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه، قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها **لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا**، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. (إحتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلا)) لتلك الصفة (**لاستناد جميع الممكنات إليه** وقابلاً لها) أيضاً لقيامها بذاته، (**وقد تقدم بطلانه** والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه، **واحتجت المعتزلة**) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الأول ما مر) من (أن إثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى، والجواب ما مر) أيضاً (من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لا) إثبات (ذات) واحدة،

قوله: (لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا) هذا الكلام يدل على أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا، لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد.

قوله: (لاستناد جميع الممكنات إليه) كان هذا الكلام إلزامي وإلا فأكثر الأشياء عند الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصحح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته إلى الغير لكان أظهر.

قوله: (وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلاً وفيه نظر لأن كونه تعالى بسطاً حقيقاً مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على لبساطة دور فليتأمل.

قوله: (واحتجت المعتزلة إلخ) فيه حزازة لأنه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسألة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم، اللّهم إلاأن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالاً منه فيفهم حينئذٍ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة، وإن كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وإنما قدر الشارح والشيعة موافقاً لما في الأبكار إشارة إلى أن المصنف إنما تركه لاشتراكهما في الوجوده الثلاثة فكأن ذكر أحدهما ذكر الآخر.

(وصفات) قدماء. (**الثاني: عالميته وقادريته** واجبة فلا تحتاج إلى الغير **والجواب أن العالمية** عندنا) يعني نفاة الأحوال (ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة، فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (**وإن سلم**) **ثبوت العالمية** (فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة) أيضاً بهذا المعنى، أعني صفة العلم (فإنه نفس المتنازع فيه) بيننا إذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه (وإن أردتم أنها) أي العالمية (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر)، فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها **فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي**. (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره) الذي هو تلك الصفة، وهو باطل اتفاقاً والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه، وإن أردتم) به (غيره) أي غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) أولاً حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول، **لكن يتجه** أن

قوله: (الثاني عالميته وقادريته) الاكتفاء بهما لدلالة السياق على أن المراد هوالتمثيل والمراد عالميته وقادريته، وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضاً نفياً للصفات على وجه عام.

قوله: (والجواب أن العالمية) إن أرادوا بهذا الاستدلال إلزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد.

قوله: (وأن سلم ثبوت العالمية) الأنسب أن يقول وأن سلم أنها أمر وراء إلخ.

قوله: (فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي) وأيضاً العالمية إنما تكون واجبة لذاتها إذا كانت موجودة وهم لا يقولون به وإلا لزم وجودا لصفة الزائدة.

قوله: (لكن يتجه إلخ) قال الأستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إليها دون غيرها، أو مختاراً إذ علة الآفتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وأنت خبير بأن هذا مشكل جداً فإن مآلة إلى تعدد الواجب إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره، فإذا انتفى الثاني تعين الأول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد إستناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب. وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا أنه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى.

يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه تعالى موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته **ودعوى أن إيجاب الصفات** كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة.

[المقصد الثاني: في قدرته تعالى]

(**في قدرته** وفيه بحثان الأول في أنه تعالى قادر) أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فإنهم قالوا إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أن الكمال التام وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين، **إلا أن الحكماء ذهبوا** إلى أن مشيئة الفعل

قوله: (ودعوى أن إيجاب الصفات كمال إلخ) يمكن أن يقال إيجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غيرها ودعوى أن إفاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن في الإيجاب بالنسبة إلى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة، وقد تقدم حدوث ما سوى اللّه تعالى وصفاته واجتمع أهل الإسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل واللّه الهادي.

قوله: (في قدرته تعالى) إعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه، ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة، وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال، وكلام المصنف والشارح أيضاً فيما سيأتي يشعر به فإن قلت القول بقدم التعلق التأثير يفضي إلى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط أو استعدادات تحصل في المواد والألم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين، قلت: إنما لا يلائمها إذ لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت واللّه أعلم.

قوله: (إلا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق منا أن الأستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لأن الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل فعلى ما

الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته **كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية** له فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى وأشار، المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (وإلا) أي وإن لم يكن قادراً بل موجباً بالذات (لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث) بالكلية (أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر) الموجب التام، (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم)، أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجباً (إما أن لا يوجد حادث أو يوجد **فإن لم يوجد فهو الأمر الأول** وإن وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (إلى مؤثر) موجد (أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني) من تلك الأمور (وإن استند فأما أن لا ينتهي إلى قديم أو ينتهي **فإن لم ينته فهو الثالث**) منها؛ لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً ولا منتهياً إليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقاً (وإن انتهى فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة) من الحوادث (دفعاً للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة ،(فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه

ذكروه من لزوم مشيئة الفعل، واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الإرادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضاً متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم إلا تمويهاً وتلبيساً، هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الأخيرة فليرجع إليه.

قوله: **(كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية)** فإن قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة، ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا.

قوله: **(فإن لم يوجد فهو الأمر الأول)** اعترض عليه في شرح المقاصد بأن التالي في كل من الشرطيتين الأوليتين عين المقدم، وقديجاب بأن المقدم في الشرطية الأولى عدم وجود الحادث، والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية إلى جعل النفي بمعنى الانتفاء، حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن لا يكون مستنداً والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف إلى الاستناد يجوز أن يكون متعدياً ولا يلزم أن يجعل مصدراً من المجهول، ولا يخفى ما فيه من التعسف، فتأمل.

قوله: **(فإن لم ينته فهو الثالث)** قيل عليه كان الأنسب أن يقول فإن لم ينته إلى قديم أو انتهى بواسطة صفات لا تتناهى، وأجيب بأن المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقدأشار إلى بطلانه بقوله واعلم أن هذا الاستدلال إلخ.

بذاته، وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر، والثالث بما مر في مباحث التسلسل، والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب، فإن وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم وقد تفردبه المصنف رحمه اللّه تعالى، (وإن شئت قلت:) في إثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجباً بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً، (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً، إذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال. **(واعلم أن هذا الاستدلال) الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت**: (إنما يتم بأحد طريقين الأول أن يبين حدوث ما سوى) ذات (اللّه تعالى) وصفاته، إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجباً قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث، **(و) أن نبين مع ذلك أيضاً** (أنه لايجوز قيام حوادث

قوله: (واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا إشارة إلى الاستدلال الأخير ولم يلتفت إلى ما ذكره شارح المقاصد من أنه إشارة إلى الاستدلال السابق على التقريرين معا، مع أنه لايرد حينئذ اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقائل أن يقول إلخ اتباعاً للشارح إلا بهري فإنه تلميذ المصنف فالظاهر أن ما ذكره سماع منه، ولأنه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذي نقله من الأبهري في الأول، ومن البين أن لفظ هذا لا يكون إشارة إليهما معاً إلا بالتأويل فجعله إشارة إلى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به إلى القريب.

قوله: (وإن بين مع ذلك أيضاً إلخ) فإن قلت لم خصص في هذا الطريق الأول الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية بصفاته تعالى مع أنه إذا كان حوادث متعاقبة لا إلى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الموجب، لم يلزم أيضاً تخلف محال قلت: لعل السر في ذلك أن عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة إلى أفراده بالبيان وذلك لأن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة، وسيشير إليه في الطريق الثاني. وأما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة، وسيشير إليه في الطريق الثاني وأما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها .كما هو المشهور، وذلك المطلق مندرج

متعاقبة لا نهاية لها بذاته) إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجباً حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا إلى غير النهاية، وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً إستحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قطعاً لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت. (الثاني) من الطريقين (أن نبين في الحادث اليومي أنه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظاً) إستناده كذلك (بحركة دائمة)، إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجباً مفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة السرمدية، كما ذهبت إليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة، وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث **فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد** فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم، وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم وإذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجباً لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة أو بغير واسطة قديماً هذا خلف **فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً**، ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضاً إلا

حينئذٍ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع أنه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة إلى غير النهاية بدون أن يشترك في أمر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل.

قوله: (فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمراراً لحركة البسيطة، أعني الحركة بمعنى التوسط فإنها في كل فلك أمر واحد شخصي مستمر من الأزل إلى الأبد عند الفلاسفة، وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الأوضاع الجزئية لأن الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لأفرادها لتكون مستمرة أو حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة، بل يجب أن يحمل على استمرار ماهية الحركة بالحقيقة، أعني تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بإرادة الأولى بعد وضوح الحق أمر هين، وحينئذٍ يبطل كلامهم بإجراء برهان التطبيق في الأوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح.

قوله: (فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً) لا شك أن الطريق الثاني غير واف إذ لو لم يجوز ما أشير إليه في هذا، وجوز ما أشير إليه في الطريق الأول لم يلزم محذور وكأن إقحام الشارح لفظ أيضاً، وحصر التمام في كونه بالطريق الأول حيث قال ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع أيضاً لا يتم إلا بالطريق الأول إيماء إلى هذا، اللّهم إلا أن يكون القول بأن الاستدلال يتم

بالطريق الأول، إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته **أو جاز تعاقب صفاته** التي لا تتناهى لم يلزم الأمر الرابع، أعني التخلف عن المؤثر التام. أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك القديم مختاراً كما مر، وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى، وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأم مؤثره إما مختار مع كون الباري تعالى موجباً، إما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد إحاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بأن يسهل عليك ذلك) أي بيان الأمور المذكورة، أما بيان حدوث ما سوى اللّه سبحانه وتعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً، أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجردات، وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي (احتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الأول) **لأنه الذي عليه يعولون وبه يصولون** وتقريره أن يقال:

بالطريق الثاني إلزامياً حيث وافق الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند إليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا إلى نهاية بذاته تعالى.

قوله: (أو جاز تعاقب صفاته تعالى إلخ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم، وأما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا تتناهى فممنوع لأنه لو تعاقب صفاته تعالى، كذلك لزم التسلسل فتندرج في الأمر الثالث وأنت خبير بأن المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على أن المصنف قد أشار إلى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني أعني قوله وإن شئت قلت: مع أنه ذكر ثانياً أن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه، فغرض الشارح أن البرهان البديع يشاركه في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فإن قلت: إذا كان بيان لزوم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وإن شئت قلت: إلخ يتضمن الإشارة إلى بطلان التسلسل مطلقاً كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوماً منه، فأي حاجة إلى التصريح بأن الدليل الثاني أو الأول إنما يتم بكذا، قلت: لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل قوياً صرح بأن تمام الدليل موقوف على إبطاله، وأنه قد أبطل فيما سبق اهتماماً بشأنه ولا ضير في ذلك.

قوله: (لأنه الذي عليه يعولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فإن التعبير عن هذا الوجه بالأول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهراً أن يورد بعده الثاني والثالث بهذين العنوانين، ولذا قال الكرماني في شرحه: أن المصنف خط القلم على قوله بوجوه إذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بأن تعلق إلخ.

لا يجوز أن يكون قادراً **إذ (تعلق القدرة)** منه (بأحد الضدين) المقدورين له، كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلاً دون ما عداه من الأشكال والألوان (**إما لذاتها) بلا مرجح وداع** (فيستغني الممكن عن المرجح)، لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وإنه يسد باب إثبات الصانع)، إذ يجوز حينئذٍ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (**وأيضاً يلزم قدم الأثر)** لأن المؤثر حينئذٍ مستجمع لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي **وكذا قدرته وتعلقها** فلا يجوز تخلف الأثر عنه وهو باطل، **لأن أثر القادر حادث اتفاقاً وخصوصاً على رأيكم** (وإما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (إلى مرجح) من خارج، ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضاً فيحتاج إلى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) في المرجحات، (**والجواب)** نختار (**أن تعلقها)** بأحد المقدورين (**إنما هو بذاتها)** لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع (كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم) أولاً

قوله: (إذ تعلق القدرة) أراد به التعلق الذي يترتب عليه وجودالمقدور كما دل عليه قوله بأحد الضدين إذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا.

قوله: (إما لذاتها بلا مرجح وداع) إذا حمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصص في تعلق القدرة بأحد الطرفين مع أن يساوي تعلقها بالطرف الآخر لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما أريد من الشق الأول والتزام التسلسل في التعلقات كما تحققه في أبحاث الممكن، وأما القول بأن التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده إلى سبب مؤثر ففيه أن كل أمر متجدد وجودياً كان أو عدمياً يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع.

قوله: (وأيضاً يلزم قدم الأثر) وأيضاً يلزم أن لا يصح الترك ويلزم الإيجاب كما سيشار إليه في بحث الإرادة.

قوله: (وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر أن قولهم بأزلية التعلق المذكور بناء على أنه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد.

قوله: (لأن أثر القادر حادث اتفاقاً) قد سبق في مباحث القدم منه الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالإرادة كل ذلك عند الفلاسفة.

قوله: (وخصوصاً على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الأثر كما سبق مع ما فيه.

قوله: (والجواب أن تعلقها إنما هو بذاتها) ليس هذا مبيناً على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فإنه مع كونه مخالفاً للمشهور مستلزم للاستغناء عن إثبات الإرادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقاً ولاحقاً، وإثبات الإرادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور، ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق إرادة المختار إلخ. مع أن

(فيستغني الممكن عن المرجح، قلنا: لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه، إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله: (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلاً مغايرة ظاهرة **ولا يلزم من صحته صحته**) أي من صحة الأول صحة الثاني. ألا يُرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف، ولذلك لم يذهب إلى صحته **أحد من العقلاء** ولا يشهد كذلك بامتناع الأول، ومن ثمة ترى جمعاً يجوزونه (**وربما**) **يختار** أن تعلقها لا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع **ولا ينتهي إلى الوجوب**) فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليتسلسل، (وقد عرفت ضعفه) بما مر من أن الأولوية التي لم تنته إلى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانياً (يلزم قدم الأثر قلنا ممنوع وإنما يلزم) ذلك (في الموجب الذي إذا

الظاهر حينئذٍ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الإرادة، واكتفى بالإشارة اكتفاءً بالشهرة وبه اندفع ماذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة إلى مرجح ومنه لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال في المواقف إقتداءً بالإمام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل.

قوله: (ولا يلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في الصورتين واحد إذ نقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فإن قيل: المرجح هو إرادة أحدهما دون الآخر، قلنا: فإذا تنقل الكلام إلى الإرادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا إلى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل.

قوله: (أحد من العقلاء) كأنه أخرج ذي مقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها في مباحث الإمكان من زمرة العقلاء.

قوله: (وربما يختار) قيل الباعث على توسيط الجواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الأول هو قرب أحد المتقابلين من الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الأول منه كافٍ في اختيار الشق الأول، إذ الظاهر أن كلاً من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في إبطال الشق الأول على أن في دفع الوجه الأول إشعاراً باندفاع الوجه الثاني فليتدبر.

قوله: (ولا ينتهي إلى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل إلى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فأي فائدة في نفيه وادعاء كفاية الألوية، والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل إلى الإيجاب كما أشار إليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما اشتهر من الوجوب بالاختيار لاينافيه بمراحل عما نحن فيه، فإن مبنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وإن وجب الفعل بعده.

اقتضى شيئاً لذاته اقتضاء دائماً، إذ نسبته إلى الأزمنة سواء **وأما القادر) الذي هو مؤثر تام** (**فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت**) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) **بلا سبب يخص ذلك الوقت**، فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة، ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده، وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق، (فإن قيل) هذا وجه ثان لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم أن إرادة اللّه وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقت معين وإن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال **فقال**: (**إذا كانت قدرته متعلقة** بهذا الطرف في الأزل) على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت معين فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت، وحينئذ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والمختار، قلت: الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (**أنه بالنظر إلى ذاته** مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات، (ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس)، وأما

قوله: (**وأما القادر الذي هو مؤثر تام**) اشار إلى أخذ الاختيارية معه فإن مجرد القادر بلا إرادة ليس مؤثراً تاماً.

قوله: (**بالإيجاب في ذلك الوقت**) الظاهر أنه متعلق بتتعلق ويحتمل أن يتعلق بالإيجاد وقد سبقت الإشارة إلى المبني.

قوله: (**بلا سبب يخص ذلك الوقت**) الأنسب للسياق ولقاعدة إثبات الإرادة أن يراد بالسبب السبب الخاص هاهنا وبالمرجح في قوله فلوْ توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي.

قوله: (**فقال إذا كان قدرته تعالى إلخ**) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول إذا كان قدرته وإرادته كما أشار إليه الشارح بقوله وتقريره أن يقال إلخ، لكن المصنف لم يتعرض للإرادة لتقرر أن تعلق القدرة بانضمام الإرادة فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا، وقد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثيري ليس مما يلائم أصول المتكلمين فليتذكر.

قوله: (**إنه بالنظر إلى ذاته إلخ**) قيل ينبغي أن يزاد قيدآخر ليمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم، وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلاً إلخ، يكفي للتميز فإن ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر إلى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه.

الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً **ويقرب من هذا ما قد قيل** عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل وإلا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وإنه ترجيح بلا مرجح، وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير، إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه. وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته تمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غير لا يتغير أصلاً، وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق. (فإن قيل:) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء) فإنها لو تعقلت بأحدهما فقط كانت إيجاباً لا قدرة (والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً) لكونه نفياً صرفاً فلا يستند إلى شيء وحينئذٍ لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً، فلا قدرة أصلاً (قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثراً) **فإن عدم المعلول مسند إلى عدم علته**، كما أن وجوده مستند إلى وجودها (وإن سلمناه) أي كون العدم لايصلح أثراً (**فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل** لا إن شاء فعل العدم)، فإن العدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل، **وهذا أولى مما قيل** هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاءأن لا يفعل لم يفعل لأن استناد

قوله: (ويقرب من هذا ما قد قيل إلخ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الأربعين، فالضمير في لكنهم إلى الفلاسفة والمجيب المشار إليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم.

قوله: (فإن عدم المعلول مستند إلى عدم علته) فإن قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية، وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فإن المكنات الأزلية معلولة لا مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لأن المصنف علل نفي المقدورية بأن العدم لا يصلح أثراً ولم يقل لا يصلح أثر للقادر، ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم أزلية ما لم يتجه الجواب المنفى أصلا.

قوله: (فالقادر من أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) فيه بحث لأن ما لم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه أنه ما لم يشأ فلم يفعل وليس أثرا للقدرة بالاتفاق. ويمكن أن يجاب بأن المرد لم يشأ من شأنه المشية وبذلك بخرج الموجب.

قوله: (وهذا أولى مما قيل إلخ) إنما حكم بأولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز أن يؤل بأن شاء استمرار بأن لا يفعل على حذف المضاف، فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج إلى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية.

العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود، فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً. (فروع على إثبات القدرة) كما هي (عندنا) أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها. (الأول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة **وإلا كانت**) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى (وقد مر بطلانه، وكانت أيضاً (**واقعة**) أي صادرة عن الذات (**بالقدرة** لما مر) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستندإلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث وهو باطل، (و) إذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لأن القدرة الأخرى حادثة أيضاً إذا المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة إلى ما لا يتناهى وهو أيضاً محال (الثاني إنها صفة واحدة وإلا لاستندت) تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع الأول (إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما باطل. أما الأول فلأن القديم لا يستندإلى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي وهو باطل لأن وجوده ما لا يتناهى محال مطلقاً وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع، وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه هاهنا بأن (هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت

قوله: (وإلا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى أنه لا راجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به الحادث إلى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الأول، جاز الحكم بلزوم صدورها بالإيجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني، لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (لم يصدر عنه صفة أخرى) وإلا لزم أن لا تنحصر الصفات في السبع لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة، فتتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلاً، فإن تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر محله ولا تكثر له على أنك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع إليه.

عليه، بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب **لم يصدر عنه صفة أخرى** كذلك، وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتوا الصفات. (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) **أي ليست موصوفة بالتناهي** (لا ذاتاً و) لا تعلقاً، أما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم (ولا كم ثمة) إذا القدرة بحسب ذاتها **من الكيف** فيسلب عنها التناهي، (وإما تعلقاً فمعناه) أي معنى سلب التناهي عنه **هو إثبات اللاتناهي** له ومعنى لا تناهيه (أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره)، أي بما وراء ذلك الحد (**وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً** فتعلقهاتها متناهية بالفعل) دائماً (غير متناهية بالقوة) دائماً (وهذه الأحكام) الثلاثة التفريعية (**مطردة في الصفات كلها** فلا نكررها، يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهي، وغير متناهية تعلقاً بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإادة أيضاً كذلك، لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة **فلا حاجة إلى التكرار**. (تنبيه:) القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بيناه) من إثبات زيادة الصفات على وجه عام (**وقد تحتج**

قوله: (أي ليست موصوفة بالتناهي) إشارة إلى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة، فإن اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف أيضاً به إلا الكم بالذات أو بالعرض.

قوله: (من الكيف) قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية أن القابل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الأعراض فكأن المراد بالكيف هاهنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وإن لم يكن من الأعراض وهذا القدر يكفي في المقصود إذ التناهي فرع قبول القسمة.

قوله: (هو إثبات اللاتناهي له) لأن التعلق وإن لم يكن كما بالذات إلا أنه معروض للكم المنفصل، أعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعاً لما هو من خواص الكم.

قوله: (وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً) أي ما تتعلق به بالتعلق التأثيري وأما ما تتعلق به تعلقاً معنوياً فهو غير متناه، وقد أشرنا إلى التعليقين فيما سبق.

قوله: (مطردة في الصفات كلها) ليس المراد باطراد الأحكام الثلاثة التفريعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه، كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الأخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي، وإليه أشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة.

قوله: (فلا حاجة إلى التكرار) وإن وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة أخرى كما قال في بحث الإرادة إرادة اللّه تعالى لتفريع مذاهب الخصوم.

المعتزلة على نفيه بوجهين الأول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة، ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان للّه تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام) لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضاً، (والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه تارةً بكون الشيء ظلماً وأخرى بكونه جهلاً إلى غير ذلك، وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد، ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة **في صفة غير موجودة في القدرة القديمة**) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم إلى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافاً ظاهراً **(ففي الغائب إن كانت) القدرة (مثلها)** أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الإجسام) كنظيرتها (وإلا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضاً (والجواب منع

قوله: (وقد تحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه اللّه تعالى أنه يلزم من هذا أن لا يكون الباري تعالى قادراً أيضاً، وهم لا يقولون به وقال الأستاذ المحقق: دليل المعتزلة ينتقض بالذات بأن يقال الذوات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها بخلق الأجسام إلى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب، وإنما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لأن شيئاً منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير، فلا يتأتى أن يقال: فلو كان للّه تعالى سمع لم يصلح بخلق الأجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات، فإنه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فإنها معنى من شأنها تأتي الإيجاد بها، وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الأجسام، والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشيء، بل اللازم حينئذ لا تصلح ذاته المخصوصة لذلك لأن خصوصيات ذوات الممكنات إنما لم تصلح لذلك لكونها ذواتاً وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليتأمل.

قوله: (في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالسمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمراً موجوداً في الخارج.

قوله: (ففي الغائب إن كانت القدرة مثلها إلخ) الظاهر أن المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه أن الأفراد المتفة الحقيقة، لا بد أن تتمايز بخصوصية قطعاً فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع الاتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده.

أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر. (البحث الثاني:) فيأن قدرته تعالى تعم **سائر الممكنات أي جميعها** (والدليل عليه أن المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته إلى ذاته **(والمصحح للمقدورية) هو (الإمكان)** لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية وإذا أثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض ولا امتياز فيه) أصلاً (ولا تخصيص) قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً للمعتزلة و) من أن المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم)، فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، **وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد** المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء، **قيل: ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام** لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار، إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها، (واعلم أن المخالفي نفي هذا الأصل)

قوله: (تعم سائر الممكنات أي جميعها) يعني أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواه وإن توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على إيجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه، وسيجيء في مباحث التوليد أن الاحتياج في الحقيقة للعرض لا أن اللّه سبحانه محتاج في إيجاده إلى شيء محذور.

قوله: (والمصحح للمقدورية هو الإمكان) قد سبق ما فيه في شرح الديباجة فلينظر فيه.

قوله: (وعلى قنون الحكمة جاز أن تستعد إلخ) قيل لا شك أن في زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر، وإن امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن، وأنت خبير بأن الاستعداد المخصوص إذا كان شرطاً لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد أصلاً لم يتأت إيجاد ذلك الممكن قطعاً، وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد هاهنا وهو تأتي الإيجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فإن شاء أوجده، وإن شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فتأمل.

قوله: (قيل ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام إلخ) فإن قلت: لو سلم التجانس فلم لا يجوز أن يكون خصوصية بعض الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال، قلت: تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ لا إلى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لا تمانع القدرة، اللّهم إلا أن يقال الخصوصية إذا كانت من المشخصات

أعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم الأصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (**الأولى: الفلاسفة**) الإلهيون فإنهم (قالوا: إنه) تعالى (واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه) ابتداءً هو (العقل الأول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل. والجواب منعه قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) وما تمسكوا به في إثباته فقد زيفناه. الفرقة (**الثانية: المنجمون ومنهم الصابئية** قالوا: الكواكب) المتحركة بحركات الأفلاك (هي المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الأربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما (**وتأثير الطوالع**) في المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب: أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف) **كما في توءمين** أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (إذ قام البرهان على نقضه) فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا اللّه. (كيف ونقول لهم:) ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب

وأعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بإيجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافياً لعموم القدرة محل بحث.

قوله: (الأولى الفلاسفة إلخ) فإن قيل: الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا: المراد بالقدرة القادرية أي كونه تعالى قادراً ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد.

قوله: (الثانية: المنجمون) قال في شرح المقاصد: الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين هو مذهب الفلاسفة إلا أنه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادئ الأفلاك والعناصر وإثبات العقول والنفوس، وكون الباري تعالى موجباً أو مختاراً جعل فرقة أخرى من المخالفين.

قوله: (ومنهم الصابئية) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين إلى دين.

قوله: (وتأثير الطوالع) فإن الكوكب الذي هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة، ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا.

قوله: (كما في تؤءمين) قد يجاب عن ذلك بأنهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضاً فلعل مادة أحد التوءمين تخالف مادة الآخر في الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره.

لكم على قواعدكم لأنكم (قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذٍ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكماً بحتاً)، وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتاً لكواكب وبعضها بيتاً لكواكب أخر وفي جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالاً إلى غير ذلك من الأمور التي تدعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة. (ثم نردد ونقول: إن الفلك) إن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه، وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن الفلك (بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة في أنفسها (فالحركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) على أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة، ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت وإذا بطلت) الهيئة بطلت (الأحكام) النجومية (لأنها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام؟) مترتبة عليها. (لايقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة) متساوية الأجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطالع (والعبرة) في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) **من السيارات (وبعدها) عنها** (ومسامتتها وعدمها) فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج. (لأنا نقول: البروج كما علم تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وإن أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب، لكن لم يقل به أحد منهم فإن قلت: البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار. قلت: تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم، (ثم) إنا نقول: (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من أجزاء الفلك **(يبطل بساطة الأفلاك)** إذ لو كانت بسيطة لزم

قوله: (من السيارات وبعدها عنها) إنما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض، لأن العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على أنه لا احتياج في تلك الأحكام إلى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبعائها فيها، وأما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به.

قوله: (يبطل بساطة الأفلاك) إذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص إلى طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب إليه مما لا يعقل وإن كان المنسوب أموراً متخالفة الحقيقة.

الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الإشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام. الفرقة (الثالثة: الثنوية ومنهم المجوس) فإنهم (قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشر **وإلا لكان خيراً شريراً معاً**) فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله. (**والجواب: أنا نلتزم التالي**) فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقاً لهما (لأحد الأمرين، إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال: فلان شرير أي ذلك **مقتضى نحَيزته**) أي طبيعته (**والغالب على هجيراه**) أي دأبه وعادته، (وإما لعدم التوقيف) من الشرع (وأسماء اللّه تعالى توقيفية). الفرقة (الرابعة: النظام ومتبعوه قالوا: لا يقدر على) الفعل (القبيح **لأنه مع العلم بقبحه سفه** ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه. (والجواب: أنه لا قبيح بالنسبة إليه فإن الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وإن سلم) قبح الفعل بالقياس إليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (**وذلك لا ينفي القدرة**) **عليه**.

قوله: (**وإلا لكان خيراً وشريراً معاً**) لا يخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لايثبت مدعاهم لأنه إنما ينفي فعل الشر والمدعى نفي القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لا يكون شريراً.

قوله: (**والجواب إنا نلتزم التالي**) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير، وبالشرير خالق الشر، وأما إن أريد بالخير من يغلب خيره على شره، وبالشر من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى هاهنا بما ذكره.

قوله: (**مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه**) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاي المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهي الهجير على وزن الفسيق والإهجيريّ بكسر الهمزة وفتح الراء وهجرياً بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء.

قوله: (**لأنه مع العلم بقبحه سفه**) قيل: إنما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة إليه تعالى إذا لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة إذ الحكمة حينئذ تقتضي وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وإن لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء: الشر داخل في القضاء على سبيل التبع. وهذا إنما يرد عليهم إذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق أو الذي جهة قبحه كثيرة راجحة.

قوله: (**وذلك لا ينفي القدرة عليه**) فإن قلت: بل ينفيها إذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدوراً على تقدير تسليم القبح بالقياس إليه تعالى لزم جواز النقص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلت: المحذور هاهنا إنما لزم من الامتناع الغيري أعني من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافي الإمكان الذاتي الكافي في المقدورية.

الفرقة (الخامسة:) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه **قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد** لأنه إما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة **(أو سفه) خال عنهما** أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى. (والجواب: أنها) أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها، فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية، ولما كان لقائل أن يقول: ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة **أو يخلو عنهما** وعلى التقادير يكون متصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله: (وهو) أي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال: هناك مصلحة أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك. الفرقة (السادسة: الجبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع، وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً) من أفعال العبد يوجد فيه (وأراد العبد عدمه) منه لزم (إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه. (لا يقال: يقع مقدور الله لأن قدرته أعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين (لأنا نقول: معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه. (والجواب: أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها

قوله: (قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهراً إلى حيز وحركة العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان.

قوله: (أو سفه خالٍ عنهما إلخ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال: عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لأن السفه وإن جاز أن يجعل شاملاً للعبث فلا خفاء في شموله المعصية أيضاً، ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح.

قوله: (أو يخلو عنهما) الظاهر أنه أدرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على أنه أراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما أو الغالبة فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن أفرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح.

قوله: (فلا يتجه أن يقال: هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه مشتمل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب.

فتساويهما في هذا المقدور ممنوع، **بل اللّه تعالى أقدر عليه من العبد** فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية، نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية.

[المقصد الثالث : في علمه تعالى]

(في علمه تعالى وفيه بحثان : **البحث الأول** : **في إثباته** وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يغبأ بهم، وسنذكره لكن المسلك) في إثبات كونه تعالى عالماً (مختلف، أما المتكلمون فلهم مسلكان : الأول أن فعله تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (**وكل من فعله متقن فهو عالم**، أما الأول) أعني إتقان فعله (فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) إذا تأمل (في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات، وأما الثاني) وهو أن من كان فعله متقناً كان عالماً (فضروري وينبه عليه أن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مؤنقة **علم بالضرورة أن كاتبه** عالم، وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم فإن قيل : المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جمع الوجوه فممنوع) إن فعله تعالى متقنٍ (إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن [illegible] (ويمكن تصوره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) إذ ما من أثرٍ إلا ويمكن أن ينتفع به

قوله : (بل اللّه تعالى أقدر عليه من العبد) هذا الكلام إنما يتمشى إذ ثبت أن القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك وأما إذا كانت متواطئة فلا.

قوله : (البحث الأول في إثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة إلى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل. والجهل نقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر إذا أثبت أولاً كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه تعالى.

قوله : (وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى أن اتذان الفعل وكذا قدرة الفاعل إنما تدل على انكشاف المفعول للفاعل، وأما أن للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا.

قوله : (علم بالضرورة أن كاتبه عالم) الكتابة يقال في عرف الأدباء لإنشاء النثر، كما أن الشعر يقال لإنشاء النظم، والظاهر أنه المراد هاهنا لا الخط.

منتفع سواء كان مؤثراً عالماً أولا كإحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ثالثاً فبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل؟ (و) نقول أيضاً: (إنه) أي دليلك على إثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر، واختيارها للمسدس **لأنه أوسع من**) **المثلث** و (المربع) والمخمس **(ولا يقع بينها)** أي بين المسدسات **(فرج كما)** يقع **(بين المدورات وما سواها)** من المضلعات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يعرفه إلا الحذّاق من أهل الهندسة، وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة مع أنه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم. (والجواب عن الأول: أن المراد) بالمتقن (ما تشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم. و) **الجواب** (**عن الثاني**: أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله **لجواز أن يخلق اللّه تعالى** فيهما علماً بذلك الفعل

قوله: (لأنه أوسع من المثلث) أي إذا كان مجموع خطوط المسدس مساوياً لمجموع خطوط المثلث وأخويه مثلاً كان المسدس أوسع منه.

قوله: (ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما سواها) فإن قلت: هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات. وما أشار إليه في أول موقف الجوهر من أن الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع. قلت: قد ذكرت هناك أن مراده أن المسدسات إذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وإن لم يلزم إذا كانت متساوية فيه. وأما المربعات فلا يلزم فيها ذلك أصلاً وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك. ونفيه هاهنا. وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة إلى المربع فدفعه أن يستثنى المربع هاهنا بقرينة ما ذكرناه هناك. بقي الكلام في أن المثلث يدخل في عموم ما سواها مع أنه مثل المسدس كما بينا هناك ولا قرينة لاستثنائه.

قوله: (والجواب عن الثاني إلخ) وفي أبكار الأفكار أن هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لأفعالها الاختيارية، ومن قال: إنها مخلوقة للّه تعالى فالجواب عنده أن الإحكام والإتقان ليس مستنداً إلى تلك الحيوانات بل إلى اللّه سبحانه فيجب أن تكون معلومة للّه تعالى لا لها. ولعل المصنف إنما لم يتعرض له لأن الكسب أيضاً يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضاً.

قوله: (لجواز أن يخلق اللّه تعالى) إنما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الإتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لأن مبنى النقض توهم استحالة

الصادر عنهما أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما.

سلك **الثاني: أنه تعالى قادر**، لما مر، وكل قادر فهو عالم) **لأن القادر هو الذي** يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم. (لا يقال:) كون كل قادر عالماً ممنوع إذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة (**فعل قليل) متقن** (اتفاقاً وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة، (لأنا نقول: لا نسلم الملازمة إذا الضرورة فارقة) بينهما تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه. وأما من جعل النوم ضداً للقدرة **فالسؤال ساقط عنه** (وأما الحكماء فلهم)

علمهما وإلا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم إمكانه فأشار إلى منع المبنى وادعاء علمهما أيضاً لإتقان فعلهما.

قوله: (الثاني أنه تعالى قادر إلخ) قال في شرح المقاصد: المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام لأن عليها سؤالاً صعباً. وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجوداً يستند إليه تلك الأفعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة. ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضاً فعلاً محكماً بل أحكم فيكون فاعله عالماً لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار، إذ الإيجاب من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الإتقان إلى طريقة القدرة مع أنه كاف في إثبات المطلوب. ويرد عليه ما قيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال: لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجوداً استند إليه تلك الأفعال لأن ذلك الموجود المستند إليه بطريق الإيجاب إما أن يكون قديماً أو حادثاً. والأول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته. والثاني أيضاً باطل لأن استناد الحادث إلى الموجوب إنما يكون بتسلسل الحوادث، وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلاً على قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الإتقان إلى طريقة القدرة لأنا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا، ولانجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على أنه لو تم ما ذكره لم يحتج إلى توسيط قوله: لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى إلخ إذ يكفي أن يقال: من كان فعله متقناً إنما يلزم كونه عالماً إذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار.

قوله: (لأن القادر هو الذي إلخ) فإن قلت: هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال؟ والجواب: قلت السؤال المذكور ينبغي أن يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الإرادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلاً وكثيراً كما أشرنا إليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الأعراض.

قوله: (فعل قليل متقن) أشار الشارح المحقق بزيادة قيد الإتقان إلى ورود السؤال على المسلك الأول أيضاً.

قوله: (فالسؤال ساقط عنه) أي السؤال بالنائم والغافل لأن الغفلة كالنوم في كونه مضاد للقدرة ويحتمل أن يكون مراده إبقاء السؤال بالغافل.

في إثبات علمه تعالى (أيضاً مسلكان: المسلك **الأول أنه مجرد**) أي ليس جسماً ولا جسمانياً كما مر في التنزيهات. (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات **وقد برهنا**) **فيما سلف** (**على المقدمتين**. المسلك الثاني: أنه تعالى يعقل ذاته وإذا **عقل ذاته عقل ما عداه**، أما الأول **فلأن التعقل حضور** الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشيء المجرد) القائم بذاته. (وهو حاصل في شأنه) لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته. (وأما الثاني: فلأنه مبدأ لما سواه) أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالماً بذاته وبجميع معلولاته.

(ويرد على) المسلك (الأول منهم الكبرى) القائلة: بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثاني **أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم**. وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذي عرفوه به (ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بد له من دليل سلمناه) أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه (**لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير**) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه

قوله: (**الأول أنه مجرد إلخ**) قيل: دليلهم الأول يفيد علمه تعالى بذاته علماً حصولياً، ودليلهم الثاني يفيد علمه بذاته علماً حضورياً.

قوله: (**وقد برهن فيما سلف على المقدمتين**) أما على الأولى ففي التنزيهات حيث بين أن اللّه تعالى ليس بجسم ولا عرض، وأما على الثانية ففي المرصد الأخير من الموقف الرابع في أحكام العقل.

قوله: (**وإذا عقل ذاته عقل ما عداه إلخ**) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالأولى، إما لإثبات العلم الحصول أيضاً كما ذهب إليه بعضهم أو لإثبات عموم العلم المقتضي لإثبات أصله على وجه أبلغ.

قوله: (**فلأن التعقل حضور الماهية**) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في أول الأمور العامة. اللّهم إلا أن يراد بالماهية هاهنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية. واعلم أن قولهم: التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي، والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في أواخر أول مقاصد العلم من موقف الأعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الإيرادات، فتأمل.

قوله: (**لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم إلخ**) قيل: كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل أحد من أن الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية، ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى يتحصل في حقنا دون بعض المجردات؟

كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمناه) أي عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وإلا لزم من العلم بالشيء العلم **بجميع لوازمه القريبة والبعيدة**) لأنه إذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله **وإذا علما معاً علم البعيد أيضاً** لأنه معلولهما. (نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء) الذي هو علة (وعلم أنه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) **علم** (**أنه موجود** و) **علم** (**أنه يلزم** من وجود العلة

قوله: (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بأن العلم مما يفهم بالضرورة كل أحد إما بكنهه أو بما يميز عن سائر أغياره، ونحن نعلم قطعاً أن مجرد عدم غيبية الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً أو مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعي أن عدم غيبية الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره، بحيث يكون أحدهما علماً والآخر غير علم. قيل: المفهوم من تقرير الشارح أنه حمل هذا الكلام على أن التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لأنه يؤدي إلى أن يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول. فالصواب أن مراد المصنف لم لا يجوز أن يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض. وأجيب: بأن الإضافة في قول الشارح: حقيقة العلم ما ذكرتموه مثل الإضافة في قولنا: حقيقة الهندي الإنسان لا مثلها في قولنا: حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وحينئذٍ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطاً بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الإنسان وجود الهندي وإن كان حقيقته ذلك.

قوله: (بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معلولات له بل قد يكون معلولاً وقد يكون علة وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج إليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد هاهنا.

قوله: (وإذا علم ما علم البعيد أيضاً) فإن قلت: العلم باللازم إنما يلزم إذا تصور الملزوم قصداً ويكون العلم به تاماً بالمعنى الذي يعرفه. وحينئذٍ نقول: العلم الثالث إنما يلزم إذا كان تصور اللازم الأول قصدياً وليس فليس وإن تصور كذلك نقول: يلزم الثالث لهما وهلم جراً، لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية. قلت: فحينئذ نقول: الدليل الذي ذكر لو سلم دلالته على علمه القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المطلوب.

قوله: (وعلم أنه موجود وعلم أنه يلزم إلخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود هاهنا إثبات علمه تعالى بنفس معلولاته إلا بوجودها فالعلمان الأخيران مما لا حاجة إليه. اللّهم إلا أن يقال: لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلاً في المدعى.

وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعاً. **لكن ما ذكرتم يدل** على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر. (فلم قلتم: إن ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم؟ (تنبيه: مسلكا المتكلمين يفيد أن العلم بالجزئيات) كما يفيد أن العلم بالكليات وذلك (لأن الجزئيات) معلولة **كالكليات (صادرة عنه** على صفة الإتقان ومقدورة له) فيكون عالماً بهما معاً (وأما

قوله: (لكن ما ذكرتم يدل إلخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه أي من الصفات التي منها العلية، ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وإنه يستلزم العلم بالمعلول، ووجه الدفع الذي أشار إليه أنه لايلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاماً بذلك المعنى. وإن كان كذلك في نفس الأمر. فإن قلت: لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجباً للعلم بالمعلول، وهذا ضروري لا وجه لمنعه. قلت: المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك إذ الأعيان تخالف الصور في كثير من الأحكام على أن علمه تعالى بذاته حضوري عندهم. فلا حصول صورة فيه. فإن قلت: لما ثبت أن المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفاً له. ثم إنه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب. قلت: أجيب عنه بأنا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لأن حضور الشيء إما بوجوده له متأصلاً كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلاً، ثم إن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضي ثبوت الصفة فيه ظلياً أيضاً، فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلاً. وهذا الجواب غير مرضٍ عندي إذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي والحضوري في علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وإن التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الأعراض. فالجواب عن السؤال عندي: منع أن العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول، وأن استلزام العلم الحصولي بها علمه. وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال، وعلمها الحصولي هو الممنوع في الجواب على أن حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع أنهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى.

قوله: (كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد إذ لا وجود لها في الخارج، ولا في الذهن عندنا. وأما كونها معللة في ضمن الأفراد فهو راجع إلى تعلل الأفراد كما أشار إليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول، وبهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات.

مسلكا الحكماء **فلا يوجبان إلا علماً** كلياً لأن ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الأول (أو) علم (بعلته) كما استفيد من الثاني (يعلم علماً كلياً، فإن المعلول ماهيته كذا إما وحدها) كما في المسلك الأول (أو مع كونها معللة بكذا) كما في المسلك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) أيضا (وتقييد الكلي بالكلي) مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تفسده به مرة واحدة، وهاهنا محل تأمل، فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية **لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية**. فاعترض عليهم بعض المحققين، وقال: إنهم مع ادعائهم الذكاء **قد تناقض كلامهم** هاهنا فإن الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجؤوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية. (البحث الثاني: إن علمه تعالى **يعم المفهومات كلها** الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات

قوله: (فلا يوجبان إلا علماً كلياً) لعل الحصر إضافي بالنسبة إلى الجزئيات المعلولة وإلا ففي المسلك الثاني أنه تعالى يعقل ذاته ومن البين أنه علم جزئي، فتأمل.

قوله: (لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا في مباحث العلم أن مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم اللّه تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وإن كان مخالفاً لقواعد الفلاسفة. فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم، وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الإلزام كما نبهت فيما سبق على مثله.

قوله: (قد تناقض كلامهم إلخ) قد يعتذر عنه بأنهم إنما ادعوا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لأن العلم بها يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية إحساس لا يمكن إلا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض. ودفع هذا الاعتذار بأن كون إدراك الجزئيات الجسمانية محتاجاً إلى آلات جسمانية إنما هو في حقنا لا بالنسبة إلى الواجب تعالى.

قوله: (يعم المفهومات كلها) أورد على معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات للّه تعالى بأن العلم نفس التميز أو صفة توجبه، ولا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل: من أنه لا معنى للعلم بالمجموع إلا العلم بآحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت إليه لأنه إذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد أيضاً معلوماً والمعلومية تقتضي التميز. وقد يجاب: بأن العلم يوجب تميزاً فيما يوجد هناك غير إذ لو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك

والممتنعات) وإنما قلنا: معمومه للمفهومات (لمثل ما مر في القدرة **وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات** ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل سواء) فإذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بكلها. (والمخالف في هذا الأصل) أيضاً (فرق) ست: (الأولى **من قال**) **من الدهرية**: (إنه لا يعلم نفسه **لأن العلم نسبة** والنسبة لا تكون إلا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء إلى نفسه محال) إذ لا تغاير هناك. **(والجواب منع كون العلم نسبة)** محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات نسبة) إلى المعلوم (ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة). فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: **هي تقتضي** نسبة بينها وبين المعلوم **ونسبة أخرى بينها وبين العالم** وهما ممكنتان كما

الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى، وأما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز، فإن التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة، والحق في الجواب أن التميز هاهنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد.

قوله: (وهو أن الموجب للعلم ذاته) إما بواسطة المعنى أعني العلم على ما هو رأي الصفاتية أو بدونها على ما هو رأي النفاة.

قوله: (والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات) قيل: هذا يتوصف على إثبات كون الأشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك.

قوله: (من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه أن الدهرية يثبتون الواجب تعالى وأما ما سيذكره في النبوات من أن الدهرية على اختلاف أصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفي القدرة والاختيار وإن كان بعيداً من المشهور.

قوله: (لأن العلم نسبة إلخ) قيل: هذا إنما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخرو المعتزلة. والجواب: إن المراد أن العلم للمعنى المصدري أعني الكشف والتميز نسبة لا يلائمه تقرير الجواب فتأمل.

قوله: (والجواب منع كون العلم إلخ) هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الأول من مقاصد العلم في موقف الأعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه.

قوله: (قلنا: هي تقتضي إلخ) قيل: العلم كما هو المختار صفة توجب تمييزاً وانكشافاً ولا شك في أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحدهما، فيعود الإشكال ويحتاج إلى الجواب التسليمي الذي ذكره، وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآه وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء إلى صاحبه أولى وأقدم من نسبته إلى آلته.

قوله: (ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون هذه النسبة نسبة أخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام هاهنا مسوق على نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشيء واحد بالنسبة إلى شيء آخر بعينهما نسبتان متغايرتان. فإن علم زيد بنفسه له نسبة إلى زيد بالقيام ونسبة أخرى إليه بالتعلق، نعم بعد تحقق النسبتين حصل له

عرفت، وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين **اعتبرت بالعرض فيما بينهما** فلا إشكال (سلمناه) أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية) **فإن التغاير الاعتباري كاف** لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وأحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) أي علمنا بذواتنا جائز (لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً. (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تكثر فيه أصلاً فلو كان عالماً بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لأنا نقول: أحدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة إلى كل جزئية فقد حصل المطلوب) **إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه** وهو عينه (وإلا فلا يعلم إلا أحد جزأيه فيكون العالم غير المعلوم) لأن الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فإن قلت: من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة؟ قلت: من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا. (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (إنه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقة الأولى. (لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً علم أنه عالم به وإلا لزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لأنا نقول: المدعى لزوم إمكان علمه به) أي بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فإن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه

وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها كما مر في بحث العلم من موقف الأعراض، والمنفي هو اقتضاء سبق التغاير.

قوله: (اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لأن معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي إلا مغايرة العلم للمعلوم.

قوله: (فإن التغاير الاعتباري كاف إلخ) قيل: التغاير الاعتباري إنما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الأمر فلا يثبت كونه تعالى عالماً بذاته في نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط، والمقصود هو الأول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر.

قوله: (إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه) إن أراد النسبة الواحدة نمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا إلا أحد أجزائنا لجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وإن أراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل.

عالم به بالضرورة وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة وإذا لزم الإمكان ثبت المدعى **لأن إمكان المحال محال** (والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة، وقلنا: الضرورة) التي ذكرتموها إنما هي (فيمن يمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض. (وأيضاً قد مر بطلان ما ذكروه في) إثبات (أنه لا يعلم نفسه. الثالثة:) من الفرق المخالفة (من قال: إنه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته وذلك (لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره) أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخر **(وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء)** لأن العلم به حينئذٍ عن العلم بها وهو باطل، وإذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حده **(فيكون في ذاته كثرة)** متحققة **(غير متناهية)** هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق. (والجواب: أنه) أي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الإضافات) والتعلقات (و) ذلك لأنه لا نسلّم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أي تكثر الإضافات والتعلقات (لا تمتنع) لأنها أمور اعتبارية لا موجودة. (الرابعة:) من تلك الفرق (من قال: إنه لا يعقل غير المتناهي **إذ المعقول متميز عن غيره**) لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه، ولأنه لو لم يتميزعن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه

قوله: (لأن إمكان المحال محال) وأيضاً قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل، وإلا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال.

قوله: (وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء) مبني على أن العلم بشيء إذا كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل الأشياء الأخر إذ الفرق بالعينية في البعض، والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان.

قوله: (فيكون في ذاته كثرة غير متناهية) هذا إنما يدل على رفع الإيجاب الكلي، وهو أن ليس جميع غيره معلوماً له تعالى، ومدعاهم السلب الكلي أعني لا شيء من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله: غير متناهية لأمكن تطبيقه عليه، اللّهم إلا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته إلى ذاته أرجح من نسبته إلى الغير، أما نسبته إلى الغير فما لا يتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتأمل.

قوله: (إذ المعقول متميز عن غيره) وأيضاً يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرقة الثالثة.

(وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (وإلا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) وإذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف. والجواب من وجهين: الأول إنه معقول من حيث إنه غير متناه يعني أن المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم. (وفيه نظر لأن ذلك) الوصف أعني اللاتناهي (أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ، والنزاع إنما وقع فيه) لأنه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال: المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا أن عارضه معقول في نفسه، أشار إلى دفعه فقال: (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي **تفصيلاً لا إجمالاً**) وما ذكرتم علم إجمالي لا منازعة فيه لأحد كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه (الثاني: المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وإنه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحدٍ واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا إجمالاً على عكس الجواب الأول أعرض عنه أيضاً فقال: (والحق أن نقول: لا نسلم أن) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وإنما يكون كذلك إن لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وإنه ممنوع) لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد. (الخامسة:) منها (من قال:) وهم جمهور الفلاسفة (**لا يعلم الجزئيات المتغيرة** وإلا فإذا علم) مثلاً (أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد)

قوله: (تفصيلاً لا إجمالاً إلخ) يريد أن الجواب الأول كان دالاً على أنه تعالى يعلم غير المتناهي إجمالاً لا تفصيلاً. وهذا الجواب دال على أنه تعالى يعلمه تفصيلاً لا إجمالاً. والحق أنه تعالى يعلمه إجمالاً وتفصيلاً. فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه.

قوله: (لا يعلم الجزئيات المتغيرة) لا شك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه، ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير أو الجهل على تقدير العلم بها، وإلا فلا بدمن الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بأن إدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وإن كان كمالاً للموجود إلا أنه ليس كمالاً مطلقاً لأنه يوجب نقصاناً من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وأنت خبير بأن هذا الاستلزام بسبب أن إدراك الجزئيات الجسمانية محتاج إلى آلات جسمانية وقد تحققت أن هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة إلى الواجب تعالى.

عنها (فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والأول يوجب التغير) في ذاته من صفة إلى أخرى. (والثاني:) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى، قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير إنما هو (في الإضافات) لأن العلم **عندنا إضافة** محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة **بل في مفهوم اعتباري وهو جائز، وإدراك المتشكل إنما يحتاج** إلى آلة

قوله: (يوجب التغير في ذاته من صفة إلى صفة) هذا إنما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة أو كلام إلزامي كما نبهت عليه في الدرس السابق، ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لأن بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضاً، ويؤيده أن المصنف أجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لايلزم التغير في صفة موجودة.

قوله: (لأن العلم عندنا إضافة إلخ) رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الباري تعالى عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج إذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لأن المفروض أن لا صورة ولا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفة قبل تحقق المضاف إليه. وأجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وإن لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الأعراض ما فيه وأخرى تمنع أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف إليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه أصلاً والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأي أهل السنة لا يخلو عن إشكال. واعلم أن الجواب بكون العلم إضافة محضة إنما هو من طرف بعض المتكلمين إذ قد سبق أن علم اللّه تعالى عند الأشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه أمراً اعتبارياً لا يلائمه ولو أسقط لفظ عندنا لكان أظهر.

قوله: (بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة ينكشف بها الحادث عندحدوثه لا قبله، وهو مذهب أبي الحسين حيث قال: علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه إلى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وإن كان له وجه دفع سيذكره عن قريب.

قوله: (وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلخ) هذا كلام تنزلي وإلا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصور فيها

جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها. **(وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة)** وكثير من الأشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن) إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له (وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر) متجدد يعلم به أنه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس) علماً (زمانياً) أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فإنه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً، وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزءٍ منه (إذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (ابعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فاللّه سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر، وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه

كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع. وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدار إنما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة إلى آلة جسمانية.

قوله: (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه إن سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد، لكن لا شك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متغايران فإذا كان زيد معدوماً علم أنه معدوم وإذا وجد علم أنه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد، إذا كان واحداً فقيل: وجوده يعلم أنه معدوم ويعلم أنه سيوجد، فإذا وجد يعلم بالعلم الأول أنه كان معدوماً ويعلم بالعلم الثاني أنه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم أنه كان معدوماً فأين يلزم التغير. والحق أن ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه إلخ يشير إلى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور.

قريب وبعيد ومتوسط **كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية** لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات **قال بعض الفضلاء**: وهذا معنى قولهم: إنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة. (وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد. واحتج عليه بوجوه: **الأول**: **حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع**) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لأن اختلاف المتعلقين) أي المعلومين (يستدعي اختلاف العلم بهما. الثاني: إن شرط

قوله: (**كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية**) فيه بحث لأن الله سبحانه ليس بواقع في الزمان، وكذا صفاته لكن لا شك أنه مقارن له كما مر، وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيساً إليه تعالى بالأوصاف الثلاثة، وبالجملة المكان مجتمع الأجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة إليه سبحانه لأنه ليس بمكاني وهذا ظاهر، وأما الزمان فأجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجتمعة فيه. فالقول بأن نسبته تعالى إلى جميع الأزمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلاً بناء على أنه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن إشكال، فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلاً أن يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على أنه تعالى ليس زمانياً، بل يقال: إن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور، بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلاني، والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة سواء كان العلم زمانياً أولا وهذا ظاهر عند التأمل.

قوله: (**قال بعض الفضلاء إلخ**) قال الأستاذ المحقق: ما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسألة فمنافاة مذهبهم على أي محمل حمل لأصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لله لا مجال لتخليصهم عنها.

قوله: (**الأول**: **حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع إلخ**) لايخفى أنه إذا أرجع كلام المشايخ إلى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج إذ حقيقة سيقع، وحقيقة وقع، وإن كانا متغايرين إلا أنه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة إلى من ليس علمه زمانياً ولا يتصور بالنسبة إليه ماض ومستقبل.

العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما) أصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما. (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه الثاني (بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم) مستديماً لذلك العلم (فلم يعلم) لأجل الظلمة (دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر. (نعم لو انضم إليه) أي إلى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) أي أنه دخل فيكون حينئذٍ هذا العلم متفرعاً على العملين السابقين لا عين أحدهما. وإنما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد، والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعاً إلى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة. (الثالث: يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلاً (وبالعكس) كما إذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ما ليس معلوماً في زمان (غير المعلوم) أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان، **وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول والصواب كما هو في الأربعين** أنه يمكن العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذٍ تمايز العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله: (وقد يعبر عن هذا). الثالث: (بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافي وصفيهما أعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث، وقد عده الإمام الرازي وجهاً برأسه ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات. وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه

قوله: (فقد رجع الثالث إلى الأول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه الثالث أن كلاً من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر، إلا أنه ضم إليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة. قوله: وقد يغير إلخ فإنه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث إلى الأول.

قوله: (والصواب كما هو في الأربعين) رد عليه بأنه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد، وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوماً باعتبار ومجهولاً بآخر. وأجيب: بأن المراد أنه يمكن العلم بأنه سيقع في الجملة مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات.

عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر، **ورد عليه بأنه يلزم** منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الأزل، عالماً بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيله له تعالى عنه. السادسة من الفرق المخالفين: (من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) يرفع الإيجاب الكلي (لا) بمعنى (السلب الكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (إذ لو علم كل شيء فإذا علم شيئاً علم) أيضاً (علمه به) لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لأنه شيء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم. (والجواب: إنه تسلسل في الإضافات) لا في أمور موجودة لأن العلم من قبيل الإضافة والتعلق عندنا وإنه) أي تسلسل الإضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة قبل، نقول: (كيف) يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (أنه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام القاضي) فإنهما قالا: كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما **كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به** وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث. (تنبيه: العلم صفة زائدة) على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الإجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه: الأول: لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالاً أو تفصيلاً (فيلزم) حينئذٍ (تماثلهما) لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) إما (قدمهما) معاً (أو حدوثهما) معاً، لأن التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم. (فإن قيل) في جوابهم: (هذا لازم عليكم في العالمية) فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما **في القدم والحدوث** (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم. (قلنا:) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض: **(عالميته تعلق الذات)**

قوله: (ورد عليه بأنه يلزم إلخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعندما زال هذا الثابت ووجد زايد علم أنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل.

قوله: (كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) قدسبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلم العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليتدبر.

قوله: (في القدم والحدوث) أي الأزلية والتجدد.

قوله: (عالمته تعالى تعلق الذات إلخ) قيل: المماثلة إن لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل إذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد

بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين. (والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل إذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فإن قيل:) إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم؟ قلنا: إن كان) هناك (طريق آخر إلى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به إليها (وإلا توقف) كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها (**سلمنا التماثل** لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لأن المتماثلات قد تختلف فيهما (**كما في الوجود**) فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما، وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص. (الثاني) من الوجوه: (إنه تعالى عالم بما لا نهاية له) فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر. (**والجواب أن التعدد في التعلقات) العلمية (وهي إضافية) فيجوز لا تناهيها** وأما ذات العلم فواحدة، (الثالث) منها: (يلزم) على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة إلى مالا نهاية له. (والجواب: إنه في الإضافات) لأن علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات (الرابع: لوكان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم، واللازم باطل اتفاقاً بيان الملازمة قوله تعالى: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾

تساوى ذات اللّه تعالى علمنا في التعلق فيلزم أن تكون ذاته تعالى مثلاً لعلومنا وأنه محال فإذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه.

قوله: (سلمنا التماثل إلخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزلي لإبطال رأي المعتزلة وإلا فليس كمثله تعالى شيء في ذاته وصفاته.

قوله: (كما في الوجود) قال في حواشي التجريد: المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بأن الوجودات متماثلة.

قوله: (والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية) قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة، وأنه مبني على أن العلم صفة حقيقة ذات إضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن أراد التفصيل فلينظر فيما سبق.

قوله: (وهي إضافية فيجوز لا تناهيها) صريح فيما مر منا مراراً من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية وإن لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل، إذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين. اللّهم إلا في بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر.

[يوسف:٧٦]، **والجواب المعارضة** بقوله: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ [فاطر:١١]، ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [البقرة:٢٥٥]) **وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر** (إن اللّه عنده علم الساعة كيف وأنه) أي قوله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف:٧٦]، دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى.

[المقصد الرابع: في أنه تعالى حي]

(في أنه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لأنه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضاً عليه) **أي على أنه عالم** إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته **لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي**) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال: المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول. وإن كان أمراً ثالثاً

قوله: (والجواب المعارضة) قيل: عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لأن التصديق بإرسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل. وأجيب: بأن التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه. واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي أوردها أم لا اختلفت الأئمة فيه فقال بعضهم: تعارض إذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم: لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصاً أن هذه الواحدة عامة وما من عام إلا وقد خص منه البعض إلا نادراً.

قوله: (وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغي لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجتمعون على أن المراد من العلم المعلوم. وقد استدل عليه الإمام في التفسير الكبير بوجوه، وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وإبقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف أي لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم. فكلامه هاهنا مما لا ينبغي أن يلتفت إليه .

قوله: (أي على أنه عالم) الأنسب لما سيذكره الآن من أن حياة اللّه تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم ويقدر أن يقول: هاهنا أي على أنه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء.

قوله: (لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي) لفظه إما من عبارة الشارح أوردها لينضم إليها قوله: وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال وإنما لم يذكر المصنف هذا المعنى الأخير لأنه أورده وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد هاهنا معنى آخر تنبيهاً على الخلاف أو على تحقيق الحق كما أشرنا إليه هناك.

فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه (وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر. (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وقال الجمهور:) من أصحابنا **ومن المعتزلة** (**إنها صفة** توجب صحة العلم) والقدرة (إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحاً بلا مرجح وأجابوا عنه: بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى) فيكون ترجيحاً بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله: (والحق أنه ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بآخر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الأمر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الأمر أشبه نظر إلى قوله: (نفس صحة العلم فمن أراد إثبات زيادة) على نفس الصحة (**فعليه بالدليل**).

[المقصد الخامس: في أنه تعالى مريد]

في أنه تعالى مريد وفيه بحثان: الأول: في إثبات الإرادة ولا بد هاهنا من تصويرها أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء: إرادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا: العناية **هي إحاطة علم الأول**

قوله: (**ومن المعتزلة أنها صفة**) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للأحوال لا متأخروهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي نفس العالمية والقادرية بالألوهية كماسبق.

قوله: (**فعليه بالدليل**) أي فليتمسك بالدليل أو فالدليل واجب عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ إفادة للحصر.

قوله: (**في أنه تعالى مريد**) قالوا: الفرق بين الإرادة والاختيار أن الاختيار هو الإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده.

قوله: (**هي إحاطة علم الأول**) أي علمه المحيط على نمط قولهم: العلم حصول الصورة مريداً به الصورة الحاصلة.

تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفضيان الخير في الكل **من غير انبعاث قصد وطلب** من الأول الحق. (وقال أبو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف **وأبي القاسم البلخي** ومحمود الخوارزمي: إرادته تعالى (هو علمه ينفع في الفعل وذلك كمايجده كل عاقل من نفسه **إن ظنه أو اعتقاده** ينفع في الفعل) أو علمه به (يوجب الفعل ويسميه) أبو الحسين (**بالداعية**) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع، ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد **زائدة على الداعي** (وقال) الحسين (النجار: إنه) أي كونه مريداً (أمر عدمي **وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلوباً**، (وقال الكعبي: **هي في فعله**

قوله: (من غير انبعاث قصد وطلب) فالأوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والإبعاد عن الشر.

قوله: (وأبي القاسم البلخي) هذا مع قوله: فيما سيأتي قال الكعبي إلخ يدل على أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي. وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد: ومنهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكر هاهنا يوافق ما في أبكار الأفكار حيث قال في بحث الإرادة: ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لتأتى التوفيق بين الكل. واعلم أن نقل الكتاب هاهنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه: معنى كونه تعالى مريداً في أفعال نفسه عند أبي القاسم البلخي: أنه موجد لها وفي أفعال غيره أنه آمر بها ولما في أبكار الأفكار حيث قال فيه: وأما النظام والكعبي والبلخي فإنهم قالوا: إن وصف اللّه تعالى بالإرادة شرعاً فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه تعالى آمر بها، ولعل هناك نقلاً آخر منهم اختاره المصنف والشارح وإن لم نطلع عليه.

قوله: (إن ظنه أو اعتقاده إلخ) إنما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله: كل عاقل إياه إذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الإطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى، وأما قول المصنف: إن ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن. اللّهم إلا أن يخصص بالجازم اصطلاحاً كما أشار إليه في تعريفات العلم.

قوله: (بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضاً كما سيجيء في كلام الشارح.

قوله: (زائدة على الداعي) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الإعراض.

قوله: (وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً) رد بأن هذا المعنى لا يصلح مخصصاً لأحد طرفي المقدور وهو المعنى بالإرادة وبأن إثبات هذا المعنى لا يخرج عن الإيجاب.

العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الأمر به، وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: (إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا) الضد (يمكن أن يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في إمكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فإن نسبته إلى الأوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده **فلا بد**) **لتخصيصه** بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف (**وليس**) **ذلك المخصص** (**القدرة** لاستواء نسبتها إليهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لأنه تبع الوقوع) **أي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه**

قوله: (وقال الكعبي: هي في فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور في المحصل وغيره أن معنى إرادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به، وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته إلا في شرح الأبهري على أنه قد يرد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق. والسياق يدل على تغاير مذهبهما وإن أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى إرادة فعل الغير.

قوله: (فلا بد لتخصيصه إلخ) ولا يجوز إسناد التخصيص إلى نفس الذات من غير إثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لأنه ينفي القدرة.

قوله: (وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح. وجوابه: أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الإرادة أيضاً. وإليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث: لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون إليه داع.

قوله: (أي العلم بوقوع شيء إلخ) أشار بالتفسير إلى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع أن العلم إنما يتحقق بعد الوقوع لأن ذلك إنما هو مذهب أبي الحسين، وقد سبق إبطاله بل المراد أن المعلوم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثال له، واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم: ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعاً للموجب. والجواب: أن المراد بإيجاب العلم بالوقوع له استلزامه إياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على أن أصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الضدين وعدم صلوحه مخصصاً لأحد الطرفين كما سيشير إليه. فإن قلت: هب أن العلم بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعاً لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصاً له. قلنا: لأنه يلزم أن لا يمكن ترجيح أحد

ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعاً له وإلا لزم الدور فإذن هو) أي المخصص (أمر ثالث) يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً (وهو المطلوب، فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين) وإلى الأوقات (سواء) إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر، وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال: لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة **والإرادة فتثبت صفة رابعة** (**ويلزم التسلسل**. قلنا: لا نسلم ذلك) أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها بأحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة إلى صفة أخرى.

(فإن قيل:) إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذٍ (فيلزم) الإيجاب و(سلب الاختيار. قلنا:) أي لأنا نقول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لأنه فرعه وهاهنا بحث وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين اتجه أن يقال: إذا لزم أحد الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك، وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك **فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها**

المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب على أنه يلزم الإيجاب حينئذ وقد أبطلوا بالدليل السابق، نعم يرد عن المصنف أن دليله إنما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقاً.

قوله: (فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه: إذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خامسة فمن أين يلزم التسلسل. وأجيب: بأن المخصص ليس إلا الإرادة. كما سيشير إليه في المبحث الثاني فإذا كانت نسبتها إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى يلزم التسلسل في الإرادات. فالمراد بالإرادة في قوله: مغاير للعلم والقدرة والإرادة هو الإرادة المفروضة أولاً.

قوله: (فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها إلخ) وإن لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فإن قلت: وجوب أحد الطرفين وجوب بشرط تعلق الإرادة وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الإرادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الإيجاب على الشق الأول قلت: إذا كان التعلق لازماً للإرادة والإرادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لأن اللازم بوسائط كاللازم بلا

لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب، وما ذكره من أن الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه إنما يصحح في القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر. (وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم، وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصاً كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى (والأصحاب) في جواب الحكماء (**يدعون الضرورة في استواء** نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصاً وإن كان العلم فعلياً. (البحث الثاني:) إرادته تعالى قديمة إذ لو كانت (حادثة) ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى) لاحتاجت إلى إرادة أخرى) مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا، (ولزم التسلسل) في الإرادات الموجودة (وقالت المعتزلة) **أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم** من المعتزلة: (إنها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء: **إنه عند وجود المستعد للفيض** يحصل الفيض) وتوجيه

واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الإيجاب. وقد يجاب بأن معنى تعلق الإرادة لذاتها أنها لا تحتاج في ذلك إلى مرجح غير ذاتها لأن ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الإيجاب ثم هذا خاصية الإرادة فلا يجوز مثله في القدرة. وأنت خبير بأن الكلام حينئذ في اتصاف الإرادة بأحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر، فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني.

قوله: (يدعون الضرورة في استواء إلخ) قيل: الضروري استواء نسبة العلم إلى معلومه وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته إلى ما تترتب هي عليه وغيره ممنوع. والحق أنه لا موجود إلا ويمكن تصوره على وجه أحسن منه فوقوعه على ما هو عليه إذا لم يكن بالإرادة تخصيص حينئذ بلا مخصص. وبالجملة قد ثبت بالدليل أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في أن علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لأن هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعاً فلو كفى في الوقوع لزم الإيجاب كما مرت إليه الإشارة.

قوله: (أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة البصرة ذاهبون إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الأبكار.

قوله: (إنه عند وجود المستعد إلخ) أي المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا أن يكون المعد مخصصاً لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذاً ثم قيل: ما ذكره كلام تخييلي لا تحقيقي إذ خلاصته أن الإرادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا أن الإرادة هو المعد لأن شرط إنتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب. ولك أن تقول: ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو إرادة كما يدل عليه قوله: إذ لا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل.

الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان. فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لأن المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك **والمعدات قائمة بذواتها** فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها، وفيه بعد **لأنه خروج عن قانون الملة** إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية، **والأظهر أن يقال: وجه الأخذ** أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذ لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح، ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها، ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجؤوا إلى أنها قائمة بذاتها. (وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى، ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادت، على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه. (**خاتمة**:) **في ضبط مذاهب** المتكلمين في كونه تعالى مريداً (قال

قوله: (والمعدات قائمة بذواتها) أي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معداً للاحق وهذا القدر يكفي في حمل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد، ولا يلزم أن يدعي أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن المعد قد يكون عرضاً.

قوله: (لأنه خروج عن قانون الملة) ولأن في جعل الإرادة عبارة عن المعدات تعسفاً ظاهراً.

قوله: (والأظهر أن يقال: وجه الأخذ إلخ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لأنه خروج عن قانون العقل إلى القول بأن ما ليس قائماً بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل، كيف والمقصود من توجيه الأخذ عدم نسبة هذا المحذور إليهم وحمل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة. وأيضاً محصل ما ذكره الشارح أنه لم يتيسر لهم القول بأن مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع أنه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع أنه ذهب إليه جمع، واستحالته مفتقرة إلى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفي. وقد يجاب عنه: بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول: بأن ما ليس قائماً بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه. حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون: إن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي، فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فإنكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما إذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم.

قوله: (خاتمة في ضبط مذاهب إلخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الإمام غير مستوف لجميع الأقسام التي ذكرت في الإرادة إذ لم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين

الإمام الرازي) في الأربعين: (كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وإما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذٍ (إما) أن يكون (أمراً سلبياً وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (وإما) (ثبوتياً) ولا بد له من علة لإمكانه، فيكون (إما معللاً بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له وإما معللاً) بغير ذاته، وحينئذٍ إما أن يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا، وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات اللّه تعالى، ولم نر أحداً ذهب إليه. **ويبطل الأول أنا نعلمه** ونشك في كونه مريداً و) **يبطل (الثاني لزوم كون الجماد** مريداً) لأنه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الإرادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (**أنه يلزم عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء**) فإذا

مثلاً ماذا، ثم إنه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الأولين والآخرين، والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه، وأما الثالث فوجه عدم التعرض لإبطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجه أن كونه تعالى مريداً هو المريدية وهي نفس إرادة عند ضرار القائل: بأنه عين الذات ،ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضراراً يقول: بأن الإرادة عين الذات، وهكذا عند النجار في أحد قوليه وهو أنه أمر ثبوتي معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لإبطاله وإنما أورد مذهب الأصحاب مقابلاً له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الإرادة والأمر في ذلك بعد القول بالإرادة وتعللها بالذات هين.

قوله: (ويبطل الأول أنا نعلمه إلخ) فيه أنه إنما يتم إذا كان متصوراً بالكنه على أنه إنما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مراراً.

قوله: (ويبطل الثاني لزوم كون الجماد إلخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريداً، وفيه أن الأفعال الاختيارية هي الأفعال الإرادية فيؤول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الأفعال الإرادية وأنه دور ظاهر. اللّهم إلا أن يجعل ما ذكر تعريفاً لفظياً للإرادة على أن أصل الاعتراض باق لأن عدم المغلوبية في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد. قال في شرح المقاصد: الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريداً ليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة اللّه تعالى. فإن قلت: خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والألم لم يحتج إلى اشتراط المساواة. قلت: مراده أن في الحد قيداً يخصصه وهو ضمير كونه الراجع إليه تعالى لكن يرد عليه أن مقصود المبطل أنه لو صح إطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح إطلاقه على الجماد لقيام مصحح الإطلاق فيه أيضاً فليتأمل.

قوله: (أنه يلزم عرض لا في محل) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات الباري

كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها (وكون ذاته تعالى لا في محل) كتلك الإرادة (لا يوجب اختصاصه به) لأن كونه لا في محل أمر سلبي **فلا يكون علة للثبوت**.

[المقصد السادس: في أنه تعالى سميع بصير]

(في أنه تعالى سميع بصير، السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ) **فلا حاجة إلى الاستدلال عليه** كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) **كذا (الحديث مملوء به)** بحيث (لا يمكن إنكاره **ولا تأويله**) لأنه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه. (وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وإنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج **(على مقدمات) لا صحة لها**،

تعالى ليست من قبيل الأعراض عندهم. والجواب أن هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات، إذ العرضية تستلزم التجدد المنافي لذلك القدم وإلا فعلى تقدير حدوثها إنكار عرضيتها مما لا يلتفت إليه كما أشار إليه الشارح في أول مباحث الأعراض.

قوله: (وإن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء) قيل: لا نسلم استواء النسبة فإن ذات الله تعالى فاعل للإرادة، واختصاص الفاعل بالأثر الغير القائم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه.

قوله: (فلا يكون علة للثبوت) قيل: هذا إنما يتم إذا كان المعلول أمراً موجوداً في الخارج أما إذا كان وصفاً اعتبارياً فيجوز أن يكون منشؤه وصفاً اعتبارياً أيضاً وهاهنا كذلك لأن كون الإرادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الأعيان.

قوله: (فلا حاجة إلى الاستدلال عليه) فإن قلت: لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما. قلت: ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر.

قوله: (وكذا الحديث مملوء به) أشار الشارح بإقحام لفظ كذا إلى أن ضمير مملوء راجع إلى كل من القرآن والحديث لا إلى المجموع ولذا لم يقل مملوءان.

قوله: (ولا تأويله) أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه إطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر.

قوله: (على مقدمات لا صحة لها) أي لجميعها بل الصحة إنما هي لبعضها، وهي الرابعة فتأمل.

(الأولى: أنه حي بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وإنه ممنوع إذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا المقدمة. (الثانية: إن الصمم والعمى ضدان لهما، وهو) أيضاً (ممنوع بل) هما (عدم ملكة لهما) فلايلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) أما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فإنه (ليس نقصاً) عندنا كيف (وهو أول المسألة) المتنازع فيها بيننا. **المقدمة** (**الثالثة: إن المحل** لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقدتقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها. المقدمة (الرابعة: إنه تعالى منزه عن النقائص) كلها (**والعمدة في إثباته الإجماع**) على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذٍ (فليعول عليه) أي على الإجماع (في هذه المسألة ابتداءً). إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير (و) إذا اكتفوا بالإجماع (يكفون مؤونة سائر المقدمات. **كيف وحجية الإجماع**) الدال على التنزه (إن أثبتناها بالظواهر) من الآيات والأحاديث التي

قوله: (المقدمة الثالثة: إن المحل إلخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في أصل الاستدلال بل في البيان الذي أورده وذلك لأن الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده فإن ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله: في الاستدلال وضد السمع والبصر، الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله: فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها.

قوله: (والعمدة في إثباته الإجماع) قال في شرح المقاصد: جوابه المنع إذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الإجماع عليه أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الأدلة السمعية لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري تعالى حياً سميعاً بصيراً وقد يعترض على الجواب: بأن المصنف لم يقل أنه لا سبيل إلى ما ذكر سوى الإجماع حتى يتأتى الجواب المذكور. بل قال: إن العمدة في ذلك هو الإجماع ويمكن أن يدفع بأن مقصود المجيب منع أن العمدة هو الإجماع ليس إلا كما يقتضيه سياق كلام المصنف.

قوله: (كيف وحجية الإجماع إلخ) أي كيف يعول وذلك التعويل أيضاً لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بنفي إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع إلخ. والأنسب بقوله: كيف وحجية الإجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن في التعويل على الإجماع ابتداء أمرين أحدهما الإعراض عن المقدمة المثبتة بالإجماع، والآخر التمسك بالإجماع. وقوله: كيف منصرف إلى الأول أي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالإجماع وحجية الإجماع إلخ. وأما قوله: فلا حاجة ينافي إثبات السمع والبصر إلى

تدل على حجية الإجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع، إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدعى إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويل للمسافة مع التشبث بالأضعف (وإن أثبتناها) أي حجية الإجماع (بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسألة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فإنه تطويل بلا طائل، بل نقول ابتداءً: هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه. (تنبيه: قد تقدم) في مباحث العلم (أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذي هو المدرك (وقد أبطلناه) بأنا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار، وللمصنف في هذا الإبطال **مناقشة** قد مرت هناك. (فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر **نفس العلم بالمسموع والمبصر** عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه. وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم. وقال ناقده: أراد فلاسفة الإسلام **فإن وصفه تعالى**

التمسك بالإجماع فليس بنص في اعتبار الإجماع دليلاً مستقلاً عليهما لجواز أن يراد به التشبث بالإجماع ولو في إثبات مقدمة من مقدمات دليلهما.

قوله: (مناقشة) هي أنه لم لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالهوية، وأما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وإن كان كلام المصنف فيما سبق مشعراً به وذلك لأنه إذا سلم اختلاف أنواع التعقل، فالظاهر أن مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا إليه كيف لا؟ ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في أثناء بحث الكلام.

قوله: (نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر، بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون: هذا الانكشاف أيضاً عائد إلى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك إلى صفة زائدة غيره، فللعلم عندهم صفتان من التعلق: تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف، وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام.

بالسمع والبصر مستفاد من النقل، **وإنما لم يوصف بالذوق والشم** واللمس لعدم ورود النقل بها. وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل، والأولى أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنًا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (احتج الباقي) على نفيهما عنه تعالى (بوجهين: الأول: إنهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (أو مشروطان به) كسائر الإحساسات (وأنه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى. (والجواب منع ذلك) إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر، أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد، فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا. فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به (الثاني: إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (**خروج عن المعقول**. والجواب أن انتفاء التعلق)

قوله: (فإن وصفه تعالى إلخ) وأيضاً قوله: فقالت الفلاسفة إلخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر أن المراد بفلاسفة الإسلام، الفلاسفة المتمسكون بأقوال الأنبياء مطلقاً لأن الأنبياء المتقدمين أيضاً قالوا بثبوت السمع والبصر.

قوله: (وإنما لم يوصف بالشم إلخ) قيل: لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن إذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وأمثاله، وإذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب إثباته في المشموم وأمثاله أيضاً. لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولذا قال إمام الحرمين: يجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال: إنه تعالى شام ذائق لامس لأنها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية. وأنت خبير بأن هذا إنما يتأتى على القول بأن السمع مثلاً نفس العلم بالمسموع، وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا، لأن قياس إثبات الانكشاف الثاني في المشموم وأمثاله له تعالى على إثباته له في المسموع والمبصر مشكل إذ ليس العلة في هذا الإثبات، حينئذٍ لزوم التجهيز بنفيه. كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلاً من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علماً حتى يلزم التجهيل من نفيه على أن قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون إثباتها خرط القتادة. فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وأمثاله.

قوله: (خروج عن المعقول) قالوا: ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الأزليتين لأن العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها بأحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية.

في الأزل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا **فإن خلوهما عن الإدراك) بالفعل** في وقت (لا يوجب انتفاءهما أصلاً) في ذلك الوقت.

[المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم]

(في أنه تعالى متكلم والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام) **فإنه (تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام)**، ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق اللّه إياه) إذ لا طريق إلى معرفته سواه، (وإنه) أي تصديق اللّه إياه (إخباره عن كونه صادقاً وهو) أي هذا الإخبار (كلام خاص له تعالى) فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فإثبات الكلام) للّه سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه، كالقرآن الذي يعلم أولاً **أنه معجزة خارجة عن قوة البشر** ثم يعلم به صدق الدعوى، (أم لم يثبت) **كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر** ثم إن هاهنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام اللّه تعالى صفة له، وكل ما هو

قوله: (فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل) قيل: تجويز خلو الباري عن الإدراك السمعي والبصري مع بقاء منشئهما أعني السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه. فكيف يلتزمون هذا. وجوابه ما أشرنا إليه آنفاً من أن الإدراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم أبا الحسين على زعمهم فليتأمل.

قوله: (فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام) أي يثبتون أنه تعالى متصف بالكلام لا أنه موجد له كما تزعمه المعتزلة، ثم أنه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور، إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق اللّه تعالى فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر في التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له.

قوله: (إنه معجزة خارجة عن قوة البشر) إشارة إلى أن دلالته على الصدق ليست باعتبار أنه كلام حتى يلزم الدور، لا يقال: القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم، وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لأنا نقول: صدق الحادث، إنما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر.

قوله: (كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر) إن قلت: فحينئذ يتوقف أعلى المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه، قلت: الإعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام

صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم، وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث، فافترق المسلمون إلى فرق أربع: ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، **وقدحت الأخرى في كبراه**، وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور، وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه اللّه بقوله: (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم وقد بالغوا فيه **حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان**) فضلاً عن المصحف، فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة **فإن حصول كل حرف**) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (**مشرط بانقضاء الآخر**) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديماً)، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضاً قديماً بل حادثاً (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجوداً وآخره أو

النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالإعجاز كون الكلام اللفظي من عند اللّه تعالى، ويكفي فيه حصوله بأقداره وتمكينه مع عدم إقدار غيره، والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي السلف في الكلام اللفظي أو كونه بإيجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره.

قوله: (وقدحت الأخرى في كبراه) إن حمل تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه، فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجيء عن عاقل فضلاً عن مجتهد مثل الإمام أحمد بن حنبل، والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما أشرنا إليه في أوائل الكتاب، فحينئذٍ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر إلينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به.

قوله: (حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد، وأما ما نقل عن بعضهم من أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام اللّه تعالى، وقد صار قديماً بعدما كان حادثاً فمعناه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وعلى أي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم.

قوله: (فإن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر) الظاهر أن مراده من كل ما سوى الحرف الأول فإنه غير مشروط بانقضاء الآخر إذ ليس قبله حرف، ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كما في الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وإلا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث.

اجتمعا معاً فيها فيكون حادثاً لا قديماً، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة، **لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجوزيهم قيام الحوادث به،** فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول، (وقالت المعتزلة:) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى **بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ** أو جبريل

قوله: (لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى، وقد صرح في مباحث التنزيهات بأنهم إنما يقولون بقيام قول كن أو الإرادة فبينهما تدافع، ثم المذكور في شرح المقاصد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهوقديم، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وإن كان حادثاً قائماً بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في أبكار الأفكار.

قوله: (بل يخلقها الله تعالى في غيره) خالقهم الهذيل في نفس كن فإنه قال: قوله تعالى: للشيء كن عرض حادث لا في محل لأن المحل سابق على الحال ولو بالذات، فلا يكون شيء من المحال أجساماً كانت أو غيرها إلا بعد كن بدليل قوله تعالى: ﴿إنما قولنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠]، وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة قوله تعالى: إنما قولنا لشيء الآية هو أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول، وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال، ألا ترى أنك إذا قلت: ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له تعلم لم يدل على أنك تقول لكل أحد تعلم بل على أنك لو قلت في حقه شيئاً لم يكن إلا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن، أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى وتسلسل، فإن قلت: كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت: ذكر الآمدي في أبكار الأفكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق للكلام على وجه لا يعود منه إليه صفه حقيقية كما لا يعود من خلق الأجسام وغيرها، فأما أن يستثني القرآن عن الكلية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الإختيارية أو ينفي كونه فعلاً اختيارياً له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال: مذهبهم أن الله تعالى خلق كلامه أولاً في العبد ثم لبعد خلق مثله تعالى شأنه عما يقولون.

قوله: (كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما كتب في الألواح المعهودة، وليس هذا بمستحيل لأن الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار، وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الأعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم إذا عرفت هذا في قوله: يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحوظ تأمل. لأن المخلوق فيه هو

أو النبي وهو حادث) كما ذهبت إليه الكرامية خلافاً للحنابلة، فهم أيضاً صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، (لكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي **يعبر عنه بالألفاظ** ونقول: هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (**ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام**)، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي (بل) نقول: ليس تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ (قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة **والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس** (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم (أنه) أي المعنى النفسي الذي هو الخبر (غير العلم **إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه** أو يشك فيه، و) إن

النقوش لا الأصوات والحروف وإن حمل على حذف المضاف أي يخلق اللّه دوالها لم يتم التقريب كما لا يخفى، وأيضاً يلزم التكلف في قوله: أو جبرائيل أو النبي عليه الصلاة والسلام لأن المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف.

قوله: (يعبر عنه بالألفاظ) المتبادر منه هو أن الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للألفاظ إلا أنه لا نزع في أنه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلذا قيل: المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالألفاظ هو التعبير بالأثر فإن الصفة الأزلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالألفاظ، والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وإن كان لا يخلو عـ ال.

قوله: (وتزعم أنه غير العبارات) الأولى أن يقول: ونقول لأن استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل: زعموا مطية الكذب.

قوله: (إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة الأقوام) أما الأول فلأن التعبير عن إرسال زيد مثلاً قبل وقوعه يكون بترسل وبعد وقوعه يكون بأرسلنا، وأما الثاني فلأن الإشارة إليه إذا كان قريباً يكون بهذا وإذا كان متوسطاً يكون بذاك، وإذا كان بعيداً يكون بذلك وأما الثالث فلأن التعبير بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبري في التوراة وباليوناني في الإنجيل.

عبارتنا شتى وحسنك واحد ... وكل إلى ذاك الجمال يشير

قوله: (والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الأمر والنهي وليس هو الكلام النفسي، ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقاً فيعم المعنى الخبري، وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لأنه غير متغير كالطلبي فاكتفى بذكره عنه.

المعنى النفسي الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قد يأمر) الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا) فإنّ مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل لمأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه، **واعترض عليه بأن الموجود** في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته. إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً (فإذن هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة (قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى). قال المصنف : (ولو قالت المعتزلة : إنه) أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر **هو** (**إرادة فعل** يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سبباً لاعتقاده (إرادته)، أي إرادة المتكلم (لما مر به لم يكن بعيداً) لأن إرادة الفعل كذلك

قوله : (إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق، إذ كل عاقل في صدد الأخبار لا بد أن يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به على أنه لا يتم في شأنه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وإن أفاد الإلزام على الخصم القائل به، وأجيب عن الأول بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الإخباري لا بد أن يكون علماً تصديقياً لا تصورياً، ففي المثال المذكور إذا كان المخبر عالماً بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس إلا علمه، فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب وأجاب الإمام الرازي عن الثاني: بأن الخبر لما كان في الشاهد مغايراً للعلم كان في الغائب أيضاً كذلك للإجماع على أن ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب، وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته، وأما الإثبات للواجب إذ ذاك فيما نقل من الأنبياء تواتراً، وفيه أنه لا يدفع الاعتراض لأن التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من الأنبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات .

قوله : (واعترض عليه بأن الموجود إلخ) قد يتكلف في الجواب عنه بأن هذا ذكر إلزاماً على من قال : إن أمر الإنسان غيره عبارة عن صيغة أفعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا، وأما الدليل على المغايرة إذا اعتبر في حقيقة الأمر الطلب فهو أن اللّه تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان، أما الأول فلأنه وعده الثواب بالإيمان وأوعده العقاب بتركه، وأما الثاني فلما ثبت بالدليل أن الإرادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد إيمانه لوقع .

قوله : (هو إرادة فعل إلخ) قيل : هذا توجيه ركيك لأن الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والألفاظ إنما يعبر بها عن معانيها الوضعية، ومن البين أن الإرادة المذكورة ليست مدلولاً وضعياً

موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، **وليس يتجه عليه** أن الرجل قد يخبر بما لايعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي تدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة، (لكني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر **راجع إلى العلم القائم بالمتكلم** وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه، فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم أن ما تقول المعتزلة) في كلام اللّه تعالى (وهو خلق الأصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة، (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آنفاً (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي المعنى) النفسي، (وإثباته فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة) القائلين بقدم الألفاظ، (وأما بالنسة إلينا فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً) أي بلا تقيد بالنفسي واللفظي، (فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة) حينئذٍ تنفعهم إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة (لكنا نذكر بعض

لصيغة الأمر وإذا كان التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالأثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه، فتأمل.

قوله: (وليس يتجه عليه إلخ) فإن قلت: يرد عليه أنه وإن لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الأمر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب إرادة المتكلم لما أمر به، كما إذا قال المتكلم لرجل: أنا آمرك عند فلان بالأمر الفلاني لكن لا أريد منك الإتيان به وإنما آمرك به لأجله، ثم يقول له بمحضره افعل كذا لا يقال ليس هناك حقيقة الأمر لأنا نقول: فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لأحد القولين على الآخر قلت: المراد من الفعل في صورة الأمر الإتيان بالجملة الأمرية، وبكونه سبباً لما ذكر كونه سبباً مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل.

قوله: (راجع إلى العلم القائم بالمتكلم إلخ) فإن قلت: هذا تصريح بإثبات العلم الزائد، فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت: بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب تعالى، لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الإرادة والكراهة فتأمل.

أدلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلاً للصناعة) الكلامية وتثبيتاً لطلاب الحق في مزالق الأقدام وهو من المعقول والمنقول (أما المعقول فوجهان: الأول الأمر والخبر) في الأزل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته للّه سبحانه وتعالى. (الثاني: لو كان) كلامه تعالى (قديماً لاستوى نسبته إلى) جميع (المتعلقات) لأنه حينئذٍ يكون (كالعلم) في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته، فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به، **ولما كان الحسن والقبح بالشرع** صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهي عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها، فيكون كل فعل مأموراً به ومنهياً عنه معاً، هذا خلف، وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة **وهو سهو من القلم** كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم، (والجواب عن الأول أن ذلك) السفه الذي ادعيتموه إنما هو (في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد)، **ويرد عليه أن ما يجده** أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل: هو غير ممكن **لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال**، (و) الجواب (عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور) المتعددة (قديتعلق ببعض) من تلك الأمور

قوله: (ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة إلزامي، لأن شرعية الحسن والقبح إنما هي عندنا وأما عندهم فهما عقليان.

قوله: (وهو سهو من القلم فإن القدرة إلخ) قد سبق أن للقدرة تعلقاً معنوياً عاماً لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من إيجاد المقدور وتركه، ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز أن يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة إلى المتعلقات. التعلق الأول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني، فحينئذ لا سهو أصلاً نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلل القدرة فيما سبق.

قوله: (ويرد عليه أن ما يجده إلخ) اعترض عليه بأنه يقتضي أن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه، بل عزم على الأمر والنهي فقط بالنسبة إلينا وفساده واضح إذ لا شك أننا مأمورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال، وأجيب بأن حقيقة الطلب إنما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه، وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فممنوع، ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمناً وتبعاً.

قوله: (لأن وجودالطلب بدون من يطلب منه شيء محال) قالوا: إنما يكون محالاً إذا طلب من المعدوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الإتيان حال الوجود محل إشكال.

(دون بعض كالقدرة القديمة) فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض، فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة **فلا بد في الكلام أيضاً في مخصص** ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر **كتعلق الإرادة لذاتها** ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر، (وأما المنقول فوجوه: الأول: القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وهذا ذكر مبارك﴾ [الأنبياء: ٥٠]، وقوله: (﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ [الزخرف: ٤٤] مع قوله: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [الأنبياء: ٢])، وقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾ [الشعراء: ٥]، **فإنهما يدلان على أن الذكر محدث** فيكون القرآن محدثاً، **(الثاني) قوله تعالى**: ﴿**إنما أمره** إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢]، إذ معناه إذا أردنا شيئاً قلنا له: كن (فيكون) قوله: ﴿كن﴾ وهو قسم من كلامه (متأخراً عن الإرادة) الواقعة في الاستقبال **لكونه جزاء له** (و) يكون (حاصلاً قبيل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث). **أما**

قوله: (فلا بد في الكلام أيضاً من مخصص) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الإرادة. قلت: لأن تعلق الكلام قديم عند الأشاعرة فلو كان مخصصه الإرادة لزم حدوثه.

قوله: (كتعلق الإرادة لذاتها) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الإرادة فقط ولو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها أيضاً، فلا يثبت صفة الإرادة على أن تعلق الكلام إذا كان لذاته يلزم إما الترجيح بلا مرجح، أو الإيجاب في الأوامر والنواهي ويصير التكليف واجباً عليه تعالى وأيضاً يشكل النسخ وسيشير إلى جوابهما.

قوله: (فإنهما يدلان على أن الذكر محدث) يرد عليه أنهما لا يدلان على أن كل ذكر محدث لأن قوله: محدث صفة لقوله: ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا: زيد إنسان وكل إنسان كاتب فهو كذا.

قوله: (الثاني قوله تعالى: ﴿إنما أمرنا لشيء إلخ﴾)، فيه سهو إذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في سورة النحل، هكذا إنما قولنا لشيء إذا أردناه. وفي سورة يس هكذا ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً﴾ [يس: ٨٢] الآية.

قوله: (لكونه جزاء له) هذا إذا جعل إذا شرطية وإن جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقل بحسب الوضع فيكون المعنى إنما قولنا لشيء حين أردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون. قوله: ﴿كن﴾ [النحل: ٤٠]، واقعاً في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع أنه كلام الله تعالى حادثاً سواء أطلق عليه القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على أنه لا وجه للثاني كما لا يخفى.

قوله: (أما التأخر عن الإرادة الحادثة) إن كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الإرادة لا في محل، فالأمر ظاهر وإن كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها.

التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل **فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث** خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في الاستقبال، وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث. (الثالث:) قوله تعالى: (﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [الحجر:٢٨] وإذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين (**ولمختص بزمان معين محدث**. الرابع: **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت**) فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً، وكذا قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [الشعراء:٢]، يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة **وعبرياً أخرى**، فيكون متغيراً وذلك دليل حدوثه. (الخامس: حتى يسمع كلام الله) فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون حرفاً وصوتاً. (**السادس: أنه**) أي القرآن (**معجز**) إجماعاً (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقاً للمدعي في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها، (وإلا) أي وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها بل يكون قديماً سابقاً عليها (فلا اختصاص له به)، أي بذلك المدعى وتصديقه. (السابع: أنه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل **على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى**. (الثامن:) قوله عليه السلام في دعائه

قوله: (فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل.

قوله: (والمختص بزمان معين محدث) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلأن الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

قوله: (الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالأحكام والحلال والحرام وفيه أقوال أخر.

قوله: (وعبرياً أخرى) دلالة الآية الكريمة على أن كلام الله تعالى قد لا يكون عربياً ظاهر فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك، وأما دلالته على أنه قد يكون عبرياً أخرى فبضم أن التورية أيضاً كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبرياً مثلاً فإن المقصود هاهنا مجرد الدلالة على التغير.

قوله: (السادس أنه معجزة إلخ) للحنابلة أن يقولوا معنى إعجازه أنه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته.

قوله: (على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) إذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضاً لا يزول عن محله، لكن قدينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازاً.

(يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس) فالقرآن مربوب كلاً وبعضاً والمربوب محدث) اتفاقاً (التاسع: أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه، إنا أرسلنا) ولا شك أنه لا نزال ولا **إرسال في الأزل**، فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل. (العاشر: النسخ) حق بإجماع الأمة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انتهاء (و) **لا شيء منهما يتصور في القديم** لأن (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة، **والحق ما اختاره المصنف**، (**والجواب**:) عن الوجوه العشرة (**أنها تدل على حدوث اللفظ**) كما لا يخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققته

قوله: (**ولا إرسال في الأزل**) فضلاً عن الإرسال فيما قبل الأزل ويمكن أن يصار أيضاً إلى الحذف، أي لا إرسال فيما قبل الأزل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر.

قوله: (**ولا شيء منهما يتصور في القديم**) للحنابلة أن يقولوا: معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته.

قوله: (**والحق ما اختاره المصنف**) لأن جميع مقدماته القريبة ليست عقلية.

قوله: (**والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ**) فيه بحث لأن النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملاً للفظ والمعنى.

قوله: (**تنبيه: كلامه واحد إلخ**) فيه بحث لأن الكلام إذا كان أمراً واحداً وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة إلى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنها بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج الصفات أجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي الإيجاد به، والإرادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فإن تعلقاته لا توجب أثراً فضلاً، عن كونه مختلفاً وفيه نظر إذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لأن القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عند الشيخ الأشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر، ولما كانت الذوات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك، وأيضاً ما ذكره وإن تمشى لهم في القدرة والإرادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما قال الآمدي في أبكار الأفكار والحق أن ما أورد من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات،

(تنبيه:) **كلامه** تعالى (**واحد** عندنا لما مر في القدرة) من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب، وهما باطلان أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى، (و) أما (انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء) **فإنما هو** (**بحسب التعلق**) **فذلك الكلام الواحد** باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي (وقيل:) كلامه (خمسة) هي الأقسام المذكورة، (وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها) إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه (والجواب: منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق) يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم، بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء **فجاز أن يوجد جنسها بدونها** ومعها أيضاً، فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً

والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام اللّه تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة.

قوله: (**فإنما هو بحسب التعلق**) وهذا التعلق أزلي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وبعض الأشاعرة، وحادث عند أبي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وإن توافقا في أن الانقسام إلى الأقسام الخمسة بحسب التعلق، قال الآمدي: في أبكار الأفكار: اختلفوا في وصف كلام اللّه تعالى في الأزل بكونه أمراً ونهياً وغيره من أقسام الكلام فأثبته الشيخ الأشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال، فإن قلت: التعلقات المتعددة الأزلية ليست بالاختيار بل بالإيجاب فتوجه الإشكال على انحصار الأقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به، قلت: لعل الشيخ يمنع إمكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع، وأما بحسب شخص كل نوع من الأنواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثاً بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف وإشكال حديث النسخ لكن المقام يعد محل تأمل فليتأمل.

قوله: (**فذلك الكلام الواحد**) قيل: كون كلام اللّه تعالى على هذه الصفة غير معقول فإن قوله: اقيموا الصلاة، مع قوله: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء:٣٢]، كيف يتحدان في الأزل لفظاً أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات، والحق أن الأمر مشكل إذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي، وأما إذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالأثر عن المؤثر كما مر فلا إشكال، فتأمل.

قوله: (**فجاز أن يوجد جنسها بدونها**) كما أن الأنواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة إلى مطلق كلامه تعالى، كذلك هو جنس اعتباري بالقياس إليها إذ الحق أن الكلام الأزلي ليس جنساً

كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) للّه تعالى وهو أنه (يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين: الأول أنه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى اللّه تعالى وستعرف بطلانه. (الثاني: أنه منافٍ لمصلحة العالم) لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والأصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به (**والجواب: منع وجوب الأصلح**)، إذ لا يجب عليه شيء أصلاً بل هو متعال عن ذلك قطعاً، (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه: الأول. أنه نقص **والنقص على اللّه تعالى محال) إجماعاً**، (وأيضاً فيلزم) على تقدير أن يقع الكذب في كلامه (أن تكون) نحن (أكمل منه في بعض الأوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي لدي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً، وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة، ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه **أشار إلى**

بل أمراً معيناً يعرضه الإضافات وله أسماء بحسب كل إضافة نوعية كذا ذكره الأبهري.

قوله: (والجواب منع وجوب الأصلح) فإن قلت: سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة إرسال الرسل ويجاب بأن إحاطة كل حكمة مما لا يأتي في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا تطلع عليها.

قوله: (والنقص على اللّه تعالى محال إجماعاً) فإن قلت: لا شك أن عدم إرساله تعالى نوحاً عليه السلام إلى قومه ممكن لأن الإرسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره، والإنكار مكابرة فيلزم إمكان النقص قلت: إمكان النقص إنما يلزم إذا أمكن اجتماع عدم الإرسال مع صدور قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ [نوح:١]، وهو ممنوع، وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي إمكان عدم الإرسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر.

قوله: (أشار إلى دفعه بقوله: واعلم إلخ) لا يخفى أن ظاهر قول المصنف واعلم إلخ هو الاعتراض على الوجه الأول المذكور في المتن، ولما توجه عليه أن اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل، والمتنازع في جواز الثاني لا الأول فإنه ممتنع بالإجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بأن الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي، وجواب بأنه يدل عليه أيضاً لأن خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضاً على الجواب المقدر، وأنت خبير بأن هذا لا يخلو عن تمحل، لكن

دفعه بقوله: (**واعلم** أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وإنما تختلف العبارة) دون المعنى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى. (الثاني: أنه لو اتصف بالكذب **لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى** فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب، وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللازم) وهو امتناع الصدق عليه **واللازم** (**باطل فإنا نعلم بالضرورة** أن من علم شيئاً أمكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضاً (**إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً**) لأنه القديم، (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام

الشارح تبع فيه الأبهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده وإلا فالأقرب أن نجعل اعتراضاً على أصل الدليل في المتن فإنه لما قيل: إن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وأفاد ظاهراً أن لا يكون كاذباً في كلامه على الإطلاق، اتجه أن يقال: إنما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقاً لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لانقول به لكن لم يظهر كونه غيره.

قوله: (**لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى**) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الأبهري في تقرير هذا الوجه الثاني: لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديماً لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى إلخ، ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الأشاعرة كما مر، وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقاً بناء على توهم حدوث مبناه أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر.

قوله: (**واللازم باطل فإنا نعلم بالضرورة إلخ**) فإن قلت: هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته إذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضاً فإنه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديماً فيلزم أن يمتنع عليه الكذب مع أنا نعلم أيضاً بالضرورة أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت: أجيب عنه بأن قوله: من علم شيئاً إلخ، ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة، إذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين، ونحن نعلم بالوجدان أنا متى علمنا شيئاً فإنه يتعذر علينا أن نحكم بخلاف ما نعلمه، وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث، ولو تم لدل من أول الأمر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج إلى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، اللّهم إلا أن يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر إلى خصوص الباري سبحانه، فتأمل.

قوله: (**إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً**) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة، وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة إن أثبتها الأشعري فمحل بحث.

النفسي (فلا) دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها، **مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها** (الثالث: وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً (خبر النبي عليه الصلاة والسلام). بكونه صادقاً في كلامه كله، (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة إلى بيان إسناده (وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر بل نقول: تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلماً (فإن قيل:) صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه و (إنما يدل تصديقه) إياه، (على الصدق) أي صدق النبي (إذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقاً، فصدق النبي إنما يعرف بصدق اللّه تعالى (فيلزم الدور) إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا: التصديق بالمعجزة) كما مر **فهو تصديق فعلي** لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه، واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام اللّه تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات

قوله: (مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها) لأنها التي تنتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل إلى معرفة الكلام النفسي جعل هذه الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إليه، ومن لوازم كونها دوال عليه وأنه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضاً كذب إذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه، وفيه نظر لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إلى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي، كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دور والأصحاب إنما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلاً على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الأمر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه، فليتأمل.

قوله: (فهو تصديق فعلي إلخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلي إنما ينتهض حجة إذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر آنفاً، فلا يتم ذلك الاستدلال أيضاً إلا مع القول بثبوت القبح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة إسقاطاً لكثرة المؤونات وأخذ بالأسهل وجوابه أن حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل أم لا، ألا ترى أن قوماً إذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال: أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال: أيها الملك إن كنت صادقاً فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بكونه صادقاً ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعاً كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة أصلاً.

فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة **كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف** مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام اللّه تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام اللّه تعالى الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، **فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى** جميعاً قائماً بذات اللّه تعالى وهو **مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن** محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة **فجوابه أن ذلك الترتب** إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ

قوله: (كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف) واعلم أن إكفار منكرها إنما هو إذا اعتقد أنه ليس كلام اللّه تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة، بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا، وهو من مبدعات اللّه تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك، أو لسان النبي عليهما السلام، وأوجد نقوشاً دالة عليه في اللوح المحفوظ، فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفراً.

قوله: (فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام اللّه تعالى إن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى لزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله، واللازم باطل القطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وإن كان اسماً لنوع القائم يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيجوز نفيه عنه حقيقة، وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاملاً يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضاً، وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص.

قوله: (مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة إن كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وإن كان ذكر اللفظ فهواللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث، والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحداً في المحال كلها ولا يعتبر متبايناً إلا بتباين الحروف والهيآت.

قوله: (فجوابه أن ذلك الترتب إلخ) وقد يقال: القول بأن ترتب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك إلا مثل أن يتصوّر حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض، ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى، والتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقاً بينهما وإشعاراً بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم

حادث ولا دلة الدلة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا لا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

[المقصد الثامن: في أنه تعالى صفة]

(في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) إحدى عشرة (فالمقدمة:) هي أنه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، (فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً) في نفيها (على أنه لا دليل عليه) أي على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الأمر ممنوع وإن سلم لم يفد أيضاً **لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه،** **(ومنهم من) زاد على ذلك** فاستدل على نفيها بأن (قال: نحن مكلفون بكمال المعرفة) وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لا نعرفها **بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات** سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، ولا

الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضاً، وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه إلخ من أن هذا الحمل بعيد جداً لأن الأدلة الدالة على الحدوث إنما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لأن شيئاً منها ليس بقرآن، لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقاً من أن الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتأمل.

قوله: (لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد هاهنا نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة، ولا شك أن الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت، ويحتمل أن يبقى على ظاهره لأن الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وإن لم يكن محصلا له في الواقع، وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء ملزوم خاص وإن لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقاً إلا أن انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل، أما على التقدير الأول فظاهر وأما على التقدير الثاني فلأنه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمة نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبه السمنية على فائدة النظر العلم.

قوله: (ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الأولون مع زيادة إذ لا معنى له قطعاً بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة، وسيجيء نظيره في بحث أن الإيمان هل يزيد وينقص.

يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو) أي التكليف (بقدر وسعنا) **فنحن مكلفون** بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى، (أو) بأن نقول: سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم **كالأنبياء والكاملين من أتباعهم** (دون بعض) وهو من عداهم، وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين (و) **لكن** (**لا يمتنع كثرة الهالكين**) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته، (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخر) بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على أنه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله: (أثبته الشيخ) أبو الحسن وأتباعه **وجمهور معتزلة بغداد** (**صفة**) **وجودية** (**زائد** على الوجود إذ

قوله: (**بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات إلخ**) إن أرادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفد، وإن أرادوا حصر الطريق مطلقاً فممنوع لأن السمع دليل أيضاً وبه أثبت الشيخ تلك الصفات على أن الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى، إذ المعرفة بالكنه أكمل من المعرفة بالوجه فإن قلت: مرادهم أنا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت: لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها أيضاً فلا يتجه لهم بما ذكروه نفي صفة غير السمع بالكلية فتأمل.

قوله: (**فنحن مكلفون إلى آخر**) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الإخبار نظيره الفاء في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل:٥٣]، أي إذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعاً فأخبركم إنما مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يردان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله إذ هو بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفته أيضاً، مع أن التفريع يقتضي عدم التكليف بها إذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فتدبر.

قوله: (**كالأنبياء والكاملين من أتباعهم**) فإن قلت: قوله عليه السلام: ما عرفناك حق معرفتك يدل على أنه لم يقم أحد كمال المعرفة قلت: هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب، وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره.

قوله: (**ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين**) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف بها النسبة إلى جميع الناس، وأما لو كانت فرض كفاية فلا، إذ يسقط حينئذ بإقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية أنه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن.

قوله: (**وجمهور معتزلة بغداد**) ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من أن قدماء

الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (**كما في أول الحدوث**)، بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه **منقوض بالحدوث** فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني أن البقاء حصل بعدما لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجودياً (زائداً لكان الحدوث) أيضاً وجودياً (زائداً) لما ذكرناه، لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة، إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثاً مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمراً زائداً، وحله بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضاً لا يقتضيه، وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أي نفي كون البقاء **صفة موجودة زائدة** (القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة، (وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين: الأول (لو كان) البقاء (زائداً لكان له بقاء) إذ لو لم يكن البقاء باقياً **لم يكن الوجود باقياً**، لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة

المعتزلة يثبتون الأحوال، ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة في القول بأن الصفات عين الذات.

قوله: (صفة وجودية زائدة) فإن قلت: القدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت: قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي.

قوله: (كما في أول الحدوث) هذا إنما ينتهض في المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهداً وغائباً على أنه لا يدل على كون البقاء زائداً على الوجود المخصوص أعني الوجود المستمر.

قوله: (منقوض بالحدوث) قيل: النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتبارياً ضرورة بخلاف البقاء فإنه مؤخر عن الوجود وأنت خبير بأن النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل.

قوله: (لم يكن الوجود باقياً) أي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني لايقال: لا يلزم من عدم بقاء البقاء أن لايكون الوجود باقياً لجواز أن يكون باقياً ببقاء عدمي لأنا نقول: قد سبق في الأمور العامة أن العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها، ألا ترى أنه إذا عدم السواد لم يتصف به الجسم أصلاً، نعم يرد أنه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الأعراض فإن قلت: الكلام في بقاء الواجب لا يتجدد

البقاء المفروض زواله (و) حينئذٍ (تتسلسل) البقاءات المترتبة الموجودة معاً، (**والجواب: إن بقاء البقاء نفس البقاء**) كما قيل في وجود الوجود، ووجوب الوجوب، وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلاً **ويرد على هذا الجواب** أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كما مر (الثاني: لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً (إلى الذات **لزم الدور**) لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضاً، فإن وجوده في الزمان الثاني معلل به، (وإلا) أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات (لكان الذات محتاجاً إليه وكان مستغنياً

صفاته قلت: لوسلم كان ينبغي أن يقصر على أن تجدد البقاء يستلزم أن يكون تعالى محل الحوادث، ويمكن أن يقال: إنه من باب تعيين الطريق.

قوله: (والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث أما أولاً فلأنه يجوز حينئذٍ أن يكون بقاء الباري تعالى أيضاً نفسه وإثبات أن البقاء لا يحتاج في البقاء إلى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل وأما ثانيا فلأن الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلاً اعتبارياً كما سبق في نظائره، وذلك لأن دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء إذ البقاء يتحقق بدونه كما في ثاني زمان الحدوث، ويتجدد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل أن دليل النافي يتم إلزاماً وإن لم يتم برهاناً.

قوله: (ويرد على هذا الجواب إلخ) فيه بحث أشرنا إليه في الأمور العامة وهو أن هذا الجواب يرد على قولهم: ما تكرر نوعه إلخ لأن هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بأنها لو لم يكن اعتبارياً لزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، وإذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلاً عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب أعني كون البقاء أمرا اعتبارياً، نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لأمكن توجيه الإيراد بأن خلاصته هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه، يرده اعترافهم بأن ما تكرر نوعه يجب أن يكون اعتبارياً سواء تم دليله أم لا، ويمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل أن ما تكرر نوعه إلخ فاعله، فحينئذ يكون إعادة لما ذكره في الأمور العامة ويكون فائدة الإعادة دفع سؤال متوهم وهو أنه كيف يدعي وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع أنه قد سابق أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً، فأشار إلى دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضاً يندفع البحث لكن يرد عليه بأن هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رداً للمدعي لأن إبطال الملزوم لايفيد إبطال اللازم، سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من إبطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللّهم إلا أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فإن ذلك القدر يكفي هاهنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل.

قوله: (لزم الدور) لا يقال: احتياج البقاء إلى الذات بالنسبة إلى وجودها مطلقاً وعكسه

عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضاً (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لأنه الغنى المطلق (دون الذات **والجواب منع احتياج الذات** إليه)، وماقيل من أن وجوده في الزمن الثاني ،**معلل به ممنوع** غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء، وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق وإليه الإشارة بقوله: وإن اتفق تحققهما معاً. (تنبيه: **إثبات البقاء قد يفسر** بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارةً باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات، (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للنافين

بالنسبة إلى وجودها في الزمان الثاني فلا دور لأنا نقول: بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج إلى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر.

قوله: (والجواب منع احتياج الذات إليه) ليس هذا اختياراً للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب، بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم إن الضمير في وإن اتفق تحققهما راجع إلى البقاء، والوجود في الزمان الثاني كما أشار إليه الشارح لا إلى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر.

قوله: (معلل به ممنوع) هذا التعليل وإن قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني إلا أن مراد المانع هو الإيماء إلى أن ما ذكر لا يتم حجة تحقيقية بل إلزامية، حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فإن قلت: كيف يقول به ذلك القائل مع أنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته، قلت: لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وإن كان مردوداً بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود إلى أمر سوى الذات ينافي الوجود بالذات فإن قلت: وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الأول إذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقاً، أو تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم إياه أيضاً، والوجود في الزمان الأول مستغنى عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة، قلت: لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته إلى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج.

قوله: (إثبات البقاء قد يفسر إلخ) في العبارة مساهلة حيث ذكر الإثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل لأن الوجود عين الذات، وإذ عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الأول، ومن البين أن العين في الزمان الأول لا يصير غيراً في الزمان الثاني اللّهم إلا أن يحمل على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى أنه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن إثبات زيادة البقاء على الوجود إنما يحصل إذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له، فتأمل.

(ينفي) المعنى . (الأول :) من معنى البقاء **لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً** لم يكن الوجود مستمراً، ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر، (و) الوجه (الثاني :) ينفي المعنى (الثاني) دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور. الصفة (الثانية : القدم وإحالة الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم) وجودي (زائد) على ذاته، (وأثبته ابن سعيد) من الأشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء)، وتصويره هاهنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى: ﴿**كالعرجون القديم**﴾ [**يس: ٣٩**]، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده، فقد تجدد له القدم بعدما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات، **فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية** لا بمجرد مدة متطاولة (بإبطاله) أي ما مر مع إبطاله، فلا حاجة إلى إعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين **مما لا وجه لصحته** (و) الذي (يخصصه) أي يختص بإبطاله (أنه إن أراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له فسلبي)، فلا يتصور كونه وجودياً (أو أنه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني) فإنه قال: معنى كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً، ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون

قوله: (لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً إلخ) فيه بحث لأن أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني، وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني إنما يكفي للوجود فيه، وأما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي، بل لا بد من بقائه لأنه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الأول ينفي كليهما، اللّهم إلا أن يقال: إن معنى الأمر الذي علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث، والأظهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج إلى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل.

قوله: (كالعرجون القديم) العرجون عود العرق ما بين شماريخه إلى منبته من النخلة.

قوله: (فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر.

قوله: (مما لا وجه لصحته) لأنهما للنافين لا للمثبتين.

القدم أمراً سلبياً **إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز**، فإن قلت: هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه **قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل** بخلاف الثبوتية (أو غيرهما) من المعاني (فالتصوير) أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً (ثم التقرير) والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانياً. (هذا) الذي أوردناه هاهنا في إبطاله (منضم إلى ما سبق) في مباحث الأمور العامة (من أنه) أي القدم أمر (اعتباري) لا وجود له في الخارج، فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً. الصفة (الثالثة: الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذٍ (إلى) صفة (القدرة) قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق　　　من غير سيفٍ ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم　　　تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا، لا يقال: الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة)، أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى (وأيضاً فلا فائدة لتخصيص العرش) لأن استيلاءه يعم الكل (لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار) ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى: ﴿والله غالب على أمره﴾ [يوسف:٢١]، نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الإشعار بالأعلى على الأدنى **إذ مقرر في الأوهام** أن العرش أعظم الخلق) فإذا استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً، وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى وكلاهما صواب، فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى. كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى، (وقيل: هو) أي الاستواء هاهنا (القصد) فيعود إلى صفة الإرادة (ونحو) قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة:٢٩]، أي قصد إليها (وهو بعيد **إذ ذلك تعدى بإلى**) كالقصد (دون على) كاستيلاء (وذهب

قوله: (إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبي.

قوله: (قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل) أي لا تعلل بالوجودي فيكون هذا السلبي أو سلبي آخر نفس القدم لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالإمكان.

قوله: (إذ مقرر في الأوهام إلخ) دفع لما يقال: لعل لله تعالى مخلوقاً أعظم منه.

قوله: (إذ ذلك تعدى بإلى) والتضمين خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا ضرورة.

الشيخ في أحد قوليه إلى أنه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها، (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) في إثباته (على الظواهر) من الآيات والأحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف، فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام. الصفة (الرابعة:) الوجه قال تعالى: ويبقى وجه ربك، كل شيء هالك إلا وجهه **أثبته الشيخ** في أحد قوليه وأبو إسحاق الإسفراييني والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات، وقال في قول آخر وأوفقه القاضي أنه الوجود (وهو كما قبله) أعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال. (تنبيه: الوجه وضع) في اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى، (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة لنا (**بل لا يجوز وضعه** لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق. الصفة (الخامسة: اليد، قال اللّه تعالى: يد اللّه فوق أيديهم: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، (وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال: الأكثر إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع، وخلقته بيدي **أي بقدرة كاملة**) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له، (كما أضاف الكعبة إلى نفسه) في قوله: أن طهرا بيتي، للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها، (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر:٤٢]. (وقالت المعتزلة بأن) اليد مجاز (عن القادرية بناء على

قوله: (أثبته الشيخ إلخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جداً إذ يكون معنى الآية كل شيء هالك إلا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضاً، لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب أن يكون مجازاً عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح.

قوله: (بل لا يجوز وضعه إلخ) لم لا يجوز أن يعلم النبي عليه الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد المعلل بعلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع.

قوله: (أي بقدرة كاملة) لأن العمل باليدين يشعر بالتكلف فإذا أسند إلى الباري تعالى يراد به الكمال.

أصلهم) الذي هو نفي الصفات وإثبات الأحوال، (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد، (وقيل: صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ يد له وقيل صلة أي لفظة زائدة كما في قوله:

دعوت لما نابني مسوراً **فلبا فلبى يدي مسور**

وهو في غاية الركاكة (وتحقيقه كما في الأول) أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة، وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة. الصفة (السادسة: العينان قال تعالى: **تجري بأعيننا**، ولتصنع على عيني. وقال الشيخ تارة **أنه صفة زائدة**) على سائر الصفات (نيرة أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً) فإن إثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الإجمال، فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم. الصفة (السابعة: الجنب قال تعالى) أن تقول نفس (يا حسرتا على ما فرطت في جنب اللّه. وقيل صفة زائدة وقيل: المراد في أمر اللّه كما قال الشاعر:

أما تتقين اللّه فيجنب عاشقي له كبـد حـري وعيـن تـرقـرق

قوله: (فلبا قلبي يدي مسور) لبا الأول بالألف فعل ماض وفاعله مستتر راجع إلى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت، ولبى الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف إلى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح، وليس على صيغة الماضي تأكيداً للأول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى إني دعوت مسور الأجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرني فأجابني ثم قال: فلبى يدي مسور أى فالب يدي مسوراً لباباً بعد الباب أي أقيم في طاعته إقامة كثيرة قيل: وإنما قال يدي مسور لأن مسوراً أعانه باليد.

قوله: (وهو في غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم إنه إنما يظهر إذا لم يكن بالباء كما في الآية.

قوله: (عن معنى معقول هو القدرة) وقد جوّز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط أسباب وآلات كما في بنيه فإنهم وإن كانوا مخلوقين له تعالى، لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع أسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال إلى أرحام النساء واستقرارها فيها، والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الأغذية والأشربة وغير ذلك وإن كانت تلك الأسباب أيضاً بخلقه تعالى، وهذا الوجه أدخل في التقريع على إبليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى: ﴿يد اللّه فوق آيديهم﴾ [الفتح: ١٠]، فإنه ظاهر في القدرة بلا مرية، وأيضاً لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد.

قوله: (تجري بأعيننا) قيل: المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد.

قوله: (أنه صفة زائدة) الضمير راجع إلى العين لا العيان وإلا لقال صفتان زائدتان كما قال الآمدي.

أي تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ما تلألأ منه، أي جاء وذهب وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق أو أراد الجناب يقال لأذ بجنبه أي بجنابه) وحرمه. الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في أثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول: قط قط، أي حسبي حسبي، وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك، وفي أخرى يقال لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول: قط قط، وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف **مما لا يلتفت إليه** كيف، وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث: وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها. الصفة (التاسعة: الأصبع قال عليه السلام: إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)، وفي رواية إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء. ولا يمكن إثبات الجارحة وأما وجه التأويل فكما في اليدين. الصفة (العاشرة:) اليمين قال تعالى: ﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر:٦٧]، وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة. الصفة (**الحادية عشر**: التكوين أثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة أخذاً من قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]، فقد جعل قوله: ﴿كن﴾ [النحل:٤٠] متقدماً على كون الحادثات، أعني وجودها، **والمراد به التكوين** والإيجاد والتخليق (قالوا: **وإنه غير القدرة** لأن القدرة أثرها الصحة

قوله: (مما لايلتفت إليه) أبطل تأويل الآمدي ولم يذكر تأويلاً صحيحاً كما ذكر في أمثاله، قيل: وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعيانهما بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها ويقطع مساءتها كذا في المظهر.

قوله: (الحادي عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشر لأن سقوطها من الثلاثة إلى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر في النحو، فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التأنيث التاء في حادية وسقوطها من عشرة لأن الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال في المذكر أحد عشراً ثم الدليل على أصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه، فالمناقشة فيه لا تجدي كثير نفع واعلم أن تفسير التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض وإلا فالإخراج أمر نسبي لا يعقل له وجود في الخارج.

قوله: (والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازاً عنه وأما ما قيل من أنه جرت عادة الله تعالى بتكوين الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة ﴿كن﴾ [النحل:٤٠]، ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا فقد أجيب عنه بأنه يعود حينئذ إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الأكثر يجعلونه مجازاً عن سرعة الإيجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والإرادة، وأما ما

والصحة لا تستلزم الكون)، فلا يكون الكون أثراً لقدرة وأثر التكوين هو الكون. (الجواب: إن الصحة هي الإمكان وأنه **للممكن ذاتي** فلا يصلح أثراً للقدرة) لأن ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به)، أي بإمكان الشيء في نفسه (تعلل المقدورية فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع، فإذن أثر القدرة هو الكون) أي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه (فاستغنى عن) إثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون، (فإن قيل: المراد بالصحة) التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل (لا صحة المفعول في نفسه)، وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره)، وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة (فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشيء المقدور له، (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين (قلنا: كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثراً لها) أي للقدرة، (وإنما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (إلى مخصص) بعينه (وهو الإرادة) المتعلقة بذلك الطرف، (و) **حينئذٍ (لا حاجة إلى مبدأ** للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به، وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي، ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة فقيل: هو موصوف بكف لا كالكفوف، وقيل: مؤول بالتدبير، يقال: فلان في كف فلان أي في تدبيره، فالمقصود من الحديث بيان إلطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح إلطافه لأن البرد يطلق على كل روح وراحة

قيل من أنه لا يلائم قولهم: التكوين عين المكون، إذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الأشاعرة النافين لكونه صفة زائدة، والقائل بكون التكوين هو كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الأشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له.

قوله: (وأنه غير القدرة) وغير الإرادة لأن الإيجاد مسبوق بالإرادة.

قوله: (للممكن ذاتي) قيل: عليه يجوز أن يراد بالصحة الإمكان الاستعدادي وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله. أجيب: بأن هذا الاستعداد راجع إلى صحة الفعل وسيأتي بجوابه.

قوله: (وحينئذ لا حاجة إلى مبدأ إلخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول، وإن لم يوجد بعد وهذا لمعنى يعم الموجب أيضاً، بل هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى. وأجيب: بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه، والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك

وطمأنينة، وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك **حتى بدت نواجذه** ويمتنع حمله على حقيقته فقيل: هو ضحك لا كضحكنا وقيل: مؤول بظهور **تباشير الصبح والنجح** منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعاً منه، ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ومجانباً عما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان.

الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة إلى المحدثات نفس القدرة والإرادة وبالنسبة إلى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات.

قوله: (حتى بدت نواجذه) الناجذ أحد الأضراس وللإنسان أربعة نواجذ في أقصى الأسنان بعد الإرحاء ويسمى ضرس الحلم لأنه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل.

قوله: (تباشير الصبح والنجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح أوائله وكذلك أوائل كل شيء والتباشير البشرى أيضاً.

[المرصد الخامس]

(فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان.

[المقصد الأول: في الرؤية والكلام]

في الرؤية **والكلام في الصحة وفي الوقوع** وفي شبه المنكرين، **فهاهنا ثلاثة مقامات. المقام الأول**: في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون). قال الآمدي: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والأخرى جائزة عقلاً واختلفوا فيه جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته بعضهم **ونفاه آخرون**. وهل يجوز أن يرى في المنام، فقيل: لا. وقيل: نعم. **والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا** وإن لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً وهذه الحالة مغايرة

قوله: (والكلام في الصحة وفي الوقوع) فإن قلت: لم لم يقتصروا على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضاً؟ قلت: لأنها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أولاً والوقوع ثانياً، فإن قلت: المعول عليه من أدلة الإمكان المحض أيضاً سمعني إذ لا وثوق على الدليل العقلي هاهنا كما ستقف عليه، قلت: نعم لكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللّهم إلا أن يتشبث بالإجماع قبل ظهور المخالف، وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام بإثبات الوقوع الذي هو المقصد الأصلي.

قوله: (فهاهنا ثلاث مقامات المقام الأول) في العبارة مساهلة لأنها لا تخلو إما أن تكون المقامات جمع مقامة أو مقام، فعلى الأول ينبغي أن يقول: المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات.

قوله: (ونفاه آخرون) يرده أن الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا.

قوله: (والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا) وإن لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون: المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله إذ لا مثل له قال: الغزالي: وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره، وفيه نظر إذ لا يكون الآتي بالوحي نفس جبرائيل عليه السلام حينئذٍ وفيه من المقاصد مالا يخفى، وقد أشار إليه الشيخ في مفتاح الغيب.

للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة)، فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين، وأن في الثانية زيادة ليست في الأولى (قالت الفلاسفة هي) أي تلك المغايرة والزيادة (**عائدة إلى تأثر الحدقة**) لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار (الوجوه: الأول: إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه)، أي هذا التخيل (عن نفسه أصلاً) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية. (الثاني: إن من نظر) بالاستقصاء (إلى روضة خضراء زماناً) طويلاً (ثم حول عينيه إلى شيء أبيض) فإنه (يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة، فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا: كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الإبصار (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الإبصار إليه) أي إلى التأثر (فلا) دلالة عليه، (فلا هي) أي فلا الإبصار بتأويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى اللّه سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو أن الرؤية أمر يخلقه اللّه في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن للّه تعالى ليس جسماً ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه، ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الأحاديث الصحيحة، (و) أن (يحصل الهوية العد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق، فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلاً عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقداستدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين). (والمسلك الأول النقل) وإنما

قوله: (عائدة إلى تأثر الحدقة) فإن قلت: لا رؤية حال التغميض مع أن التأثر باق كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية إلى التأثر قلت: الرؤية عندهم هي التأثر المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التغميض.

قدمه لأنه الأصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوق تراني﴾ [الأعراف:١٤٣]، والاحتجاج به من وجهين: الأول: أن موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئياً (لما سأل لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال فإنه عبث، **وإن جهله فالجاهل** بما لا يجوز على اللّه ويمتنع لا يكون نبياً كليماً، وقد وصفه اللّه تعالى بذلك في كتابه بل يَنبغي أن لا يصلح للنبوة إذا المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة. (الثاني: أنه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه **وما علق على الممكن فهو ممكن**)، إذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض أما على الأول فمن وجوه): الأول: أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم وعلى اللازم شائع)، سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال: اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً، (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي وأكثر البصريين والجواب أن الرؤية وإن استعلمت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جداً)، والصواب أن يقال: لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعد مخالف للظاهر قطعاً، (ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل) ولا دليل هاهنا فوجب

قوله: (وإن جهله فالجاهل إلخ) حاصله أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوّة والنبوّة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه، ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع أن السؤال متحقق فتعين الإمكان.

قوله: (وما علق على الممكن فهو ممكن) أورد عليه أنه يصح أن يقال: إن انعدم المعلول انعدمت العلة، والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه أن الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الإمكان وذلك لأن إمكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء، وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الإسلام غير ممتنع إذ منها تعلق القدرة والإرادة ويجوز انقطاعه، وفيه أنه يشكل بالنسبة إلى الصفات وقد يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الإمكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير، ولا شك في أن إمكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته، وأما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لأن ارادة اللّه تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وإن كانت استحالة بالعرض، ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة، فتأمل.

حمله على الرؤية **بل على تقليب الحدقة** نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضاً، (ثم) نقول: (يمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (هاهنا، أما أولاً فلأنه يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه **ضرورة مع أنه يخاطبه** وذلك لا يعقل) لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك، (وأما ثانياً فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال، وقوله: لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (**بإجماع المعتزلة**) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلاً. (الثاني) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه) لم يسأله إراءة ذاته بل (سأل أن يريه علماً) وإمارة (**من أعلامه**) وإماراته (**الدالة على الساعة**)، وتقدير الكلام أنظر إلى علمك (فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه) فقال أنظر إليك (نحو واسأل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضاً، والمعنى أرني علماً من أعلامك أنظر إلى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب أنه خلاف الظاهر) فلا يرتكب إلا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم أما أولاً فلقوله: ﴿لن تراني﴾)، فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة بإجماعهم فلا يطابق

قوله: (بل على تقليب الحدقة) فإن قلت: هذا ليس كما ينبغي لأنه ممتنع بالنسبة إليه تعالى قلت: مراده أن مقتضى اللفظ والتعدية بإلى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيه، وأما امتناعه بالنسبة إليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه، أعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لأن اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح.

قوله: (ضرورة مع أنه يخاطبه) أورد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار، وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون إلا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيؤول إلى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم: بل تجوز بها عن العلم الضروري، لأنه لازمها، نعم يراد أن يقال: خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة، ألا يرى أن تخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة، وأما خطابه تعالى إياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به، ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللّهم إلا أن يقال: سرعة الانتقال من الأثر إلى المؤثر يلحقه بالضروري، فليتأمل.

قوله: (بإجماع المعتزلة) لعله يريد إجماعهم قبل ظهور الزمخشري وإلا فقد قال هو في كشافه: لن تراني أي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة.

قوله: (من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من أعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وإن كان الظاهر من السياق والموافق للأبكار هو الأولى.

الجواب السؤال حينئذٍ، (وأما ثانياً فلأن تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الأعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله: ولكن انظر إلى الجبل المنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة على الساعة، المستفاد من قوله: لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها. **وأيضاً** قوله: فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره. (الثالث:) من تلك الوجوه (إنما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لأنه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا: أرنا الله جهرة وإنما نسبها إلى نفسه في قوله: أرني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى)، وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم **وفي أخذ الصاعقة** لهم دلالة على استحالة المسؤول، (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب أنه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم، أما أولاً فلأنه لو كان) موسى (مصدقاً بينهم لكفاه) في دفعهم (أن يقول: هذا ممتنع **بل كان يجب عليه أن يردعهم** عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة وإلا) أي وإن لم يكن مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) أيضاً (في الجواب) لن تراني إخباراً عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون، **فكيف يقبلون مجرداً إخباره** مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة، (وأما ثانياً فلأنهم) لما

قوله: (وأيضاً إلخ) فيه بحث لأن المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل أمارة أنه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا أن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل.

قوله: (وفي أخذ الصاعقة إلخ) فائدة هذه المقدمة يظهر. في قوله: وليس في أخذ الصاعقة دلالة إلخ.

قوله: (بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشاف أنهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ، فألحوا وقالوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥]، فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصوّر من المؤمنين أن يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك، وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد ألا ترى أنهم بعدما آمنوا أبوا عن قبول أحكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم، وقيل: إن قبلتم ما فيها وإلا ليقعن عليكم وقالوا له بعدما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك ﴿فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون﴾ [المائدة: ٢٤]، على أنه يجوز أن يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا إشكال أصلاً.

قوله: (فكيف يقبلون مجرد إخباره) فإن قلت: لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد إخبار موسى

سألوا وقالوا: أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة **فلم يحتج موسى في زجرهم** إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه، وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم (لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم إعجاز موسى) عن الإتيان بما طلبوه (تعنتاً) مع كونه ممكناً فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم، كما أنكر قولهم: لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، وقولهم: أنزل علينا كتاباً من السماء بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه (فأظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقة معجزاً) ورادعاً لهم عن تعنتهم. (الرابع) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه سألها) لنفسه (وإن علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) في تقوى علمه بتلك الاستحالة فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول، فكيف إذا كانت من جنسين وإنما سأل هذا السؤال وفعله (فعل إبراهيم) وسؤاله (حين قال): ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة:٢٦٠]، فقد طلب الطمائينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل، (**والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت**) فإنه كما مر صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه من عند الله وضعفه أنه خاطب الرب، **وجبرائيل ليس برب** وأيضاً إيحاء الموتى ليس مقدوراً لجبرائيل فكيف

عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى قال: كذا قلت السبعون وإن سمعوا الجواب لكن بموسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى على أنهم إذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأيده بالمعجزات، فمن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام يعد محل تأمل.

قوله: (فلم يحتج موسى في زجرهم) هذا إذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى: فأخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة.

قوله: (والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الإيمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف.

قوله: (وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وان أطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى: ﴿ارجعي إلى ربك﴾ [الفجر:٢٨]، لكن إضافته إلى نفسه مما لا يليق بشأن إبراهيم عليه السلام.

يطلب منه (و) تارة (بما يقوي) وهو ما روي من أنه أوحى اللّه تعالى إليه: إني اتخذت إنساناً خليلاً وعلامته أني أحيي الموتى بدعائه، فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه (مع أنه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها، فيكون حينئذٍ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء خصوصاً الأنبياء. (الخامس) من تلك الوجوه (أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية)، لأن المقصود من وجوب معرفته عدنا هو التوصل إلى العلم بحكمته وأنه لا يفعل قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحداً وأنه كلف عباده بأوامر ونواة تعريضاً لهم إلى النعيم المقيم، وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته، وأما من جعل الوجوب شرعياً فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و(السؤال) بطلها (صغيرة لا تمتنع على الأنبياء والجواب التزام أن النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة اللّه تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء كيف ومثل هذا التجاسر على اللّه تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه، ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول: (في جوازها من الأنبياء ما سيأتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه الثاني) أي الاعتراض عليه (فمن وجهين: الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه أو) حال (حركته. الأول: ممنوع. والثاني: مسلم بيانه أنه لو علقه) أي وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فإذن قد) تعين أنه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (أن الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته. (والجواب: إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة **وإلا لزم الإضمار، فالكلام** (وأنه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممكن

قوله: (وإلا لزم الإضمار في الكلام) بأن يقال مثلاً: التقدير فإن استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية

قطعاً، إذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته، وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته) أي في زمانها (ليس بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (إنما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه. (الثاني:) من الوجهين (أنه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان إمكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم إمكان المعلق (والجواب: أنه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلزم) منه لزوماً قطعياً (و) الحال (هاهنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فإما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضاً (ممكناً وإلا فلا معنى للتعليق به و) إيراد (الشرط والمشروط) لأنه حينئذ منتفٍ على تقديري وجودالشرط وعدمه لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود، لأنا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً، لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. (تذنيب: كل ما سنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية **فهو دليل على جوازها**) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فعله جمع من الأصحاب والله الموفق للصواب. (المسلك الثاني:) من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن (والقاضي) أبي بكر (وأكثر أئمتنا وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. (وهذا ظاهر نرى الجوهر) أيضاً وذلك (لأنا نرى الطول والعرض) في الجسم، **ولهذا نميز الطويل من**

المعلقة عليه فيها. وأجيب: بأن المعلق عليه وإن كان استقرار الجبل من حيث هو أي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وأن فلا يرد السكون السابق واللاحق.

قوله: (فهو دليل على جوازها) قيل عليه: الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على إمكان مدلولاتها، إذ لو امتنعت تصرف الأدلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على إمكانها دور. وأجيب: بأن الأستدلال بالأدلة السمعية إنما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالاً لا على الجزم بإمكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم.

قوله: (ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن تمييز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض ألا ترى أنا نميز الأقطع من الأعمى مع أن الأقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعاً، وإن أراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة. وقد

العريض ونميز الطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة، فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة، هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد **لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال** فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما، وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق أمر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحاً بلا مرجح) لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئياً (بالعلل المختلفة) وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض (وهو غير جائز **لما مر**) **في مباحث العلل** (ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة بتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق **والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة لأن التأثير صفة إثبات**

يجاب: بأن المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وتمييز الأعمى من الأقطع [illegible]ـيث هو ذلك يحتاج إلى معاونة العقل وراء المعاونة الأساسية، وأنت خبير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر.

قوله: (لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال) فإن قلت: لعل للطول جزءاً خارجاً قائماً بجزء المحل. قلت: جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لاقتضاء أصلهم فيعود المحذور، نعم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما محلاً على حدة، وأما إذا كان المحل هوالمجموع كما هو المفروض هنا فلا، فإن قلت: المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت: فالتردد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الأول.

قوله: (لما مر في مباحث العلل) فيه أن المراد بالعلة هاهنا هو المؤثر وهاهنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل أمر واحد يعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى.

قوله: (والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع أنهم قائلون بأن العدم يكون جزءاً من العلة التامة وإن لم يكن جزءاً من المؤثر في الوجود.

فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (وإذا أسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فإذن هي) أي العلة المشتركة (الوجود وإنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب. واعلم أن هذا) الدليل (يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملوسات والطعوم. والشيخ) الأشعري (يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء (تحقق الرؤية له وإنما لا نرى) هذه الأشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) أي بعدم رؤيتها فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه) النكير أي الإنكار. ويقول: هذه مكابرة محضة وخروج عن خير العقل بالكلية، ونحن نقول: ما هو أي إنكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات، ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات. (ثم الاعتراض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه: الأول: لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر) معاً (بل المرئي) هو (الأعراض فقط قولك: نرى الطول والعرض) وهما جوهران. (قلنا:) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما إلى المقدار فإنه عرض قائم بالجسم **والجواب أنا قد أبطلنا ذلك**) أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه كفاية) فإن وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته (ونزيد هاهنا) لإبطال وجود المقدار العرضي (أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جداً (**وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض**)

قوله: (لأن الأثير صفة إثبات) هذا سوق الكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر وإلا فالعلة هاهنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل: لأن الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكنه لا ينتظم مع أول الكلام.

قوله: (والجواب أنا قد أبطلنا ذلك) فيه أنه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر إذ الظاهر أن المرئي هو اللون السائر لها، فلا بد من إثبات أن الجوهر قد يخلو عن الألوان ويرى حينئذ.

قوله: (وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض) قد يمنع ذلك بأن خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري، والمدعى أنه المقدار والحق أن المخطر بالبال هاهنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو أمر نسبي لبس بعرض، والقول بأنا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الإيقاع

فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها (**وأيضاً فالامتداد**) الحاصل فيما بين الأجزاء (**شرط لقيام العرض**) **الواحد** الذي هو المقدار (**بها وإلا لقام**) المقدار الواحد (بها) أي بتلك الأجزاء (وإن كانت متناثرة) متفاصلة، وهو ضروري البطلان، وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه، فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص، فرأيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب. (الثاني:) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لإنها الإمكان والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان) والعدمي **لا حاجة به إلى علة**. (والجواب: جدلاً المعارضة بما سبق فيه) أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب: تحقيقاً أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضاً (بالضرورة أنه) **أي متعلق الرؤية (أمر موجود)** لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً (الثالث) من تلك الوجوه (لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة إما أولاً فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (**بل**) **نقول: صحة رؤية**

مثلاً والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلاً وعريضاً وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص، نعم يمكن أن يقال: عدم خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجواز أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالأظهر أن يقال: نحن نجزم بالطول وإن فرضنا عدم ما تقوم به مطلقاً سوى اجتماع الأجزاء فتأمل.

قوله: (وأيضاً فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد إلخ) فإن قلت: الامتداد لازم قيام المقدار لا أنه شرطه قوله وإلا لقام إلخ ممنوع لأن لازم الشيء لا يفارقه. قلت: لازم الشيء أيضاً لا يكون نفس الشيء.

قوله: (وإلا لقام إلخ) فيه أن غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد، فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطاً به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع، وبالجملة لم لايجوز أن يكون الامتداد الجوهري شرطاً لوجود الامتداد الفرضي، ويكون المرئي هو العرض فقط؟.

قوله: (لا حاجة به إلى علة إلخ) أي علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود.

قوله: (أي متعلق الرؤية أمر موجود) قيل: القول بأن العلة هي الموجود ينافي ما سبق من أنها الوجود. وأجيب: بأن الموجود عندنا نفس الوجود لأن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة.

قوله: (بل نقول: صحة رؤية إلخ) حاصله أن يقال: بل ليس واحد بالنوع أيضاً ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع إلخ.

الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضاً أو العرض جسماً. (وأما ثانياً: فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين. (والجواب: قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، والمدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أي من الجوهر والعرض (فإنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه **لا أنه هوية ما**) من الهويات. (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) تدركها (فضلاً عن) إدراك (أنها أي جوهراً أو عرض هي وإذا رأينا زيداً فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة) حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء، وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله إلى جواهر) هي أعضاؤه (و) إلى (أعراض نقوم بها) أي بتلك الجواهر، وربما (نغفل عن ذلك) التفصيل (**حتى لو سئلنا** عن كثير منها) أي من تلك الجواهر والأعراض (لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها، إذ كنا أي زمان كنا (أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات كنا (أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الأمر الذي به الافتراق) بينها أعني خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته. (الرابع:) من وجوه الاعتراض (لا نسلم أن المشترك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس إلا الوجود والحدوث فإن الإمكان) أيضاً (مشترك بينهما) **وكذا المذكورية** والمعلومية وسائر المفهومات العامة. (**والجواب: أنا قد بينا** أن متعلق

قوله: (إلا أنه هوية ما إلخ) إن قلت: فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيداً لا ندرك منه إلا هوية ما، وهو مشترك بين الواجب والممكن. قلت: قد سبق مراراً أن مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل.

قوله: (حتى لو سئلنا إلخ) فيه أن الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور، ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وإن كان محل بحث ستطلع عليه.

قوله: (وكذا المذكورية إلخ) هذا المنع لا يضر المعلل ضرراً معتداً به لأن المذكورية مثلاً مما تعم الواجب، فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فإن قلت: رؤية مذكوريته غير

الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود وإلا لصح رؤية المعدوم والإمكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية (وما لايعلم لا يكون متعلق الرؤية) لأن متعلقها يجب أن يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر (والذي نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وإنما هو مطلق الحدوث، **وقد أبطلناه أيضاً** (وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب. (الخامس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدمياً. (والجواب: ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في أنه (لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية (فإن قيل: **ليس الحدوث هو العدم السابق**) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدمياً. (قلنا: وذلك) أي كون الوجود مسبوقاً بالعدم (أمر اعتباري لا يرى ضرورة وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل) لكونه مدركاً محسوساً. (السادس: لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها، وذلك مما لا يقول به عاقل **فوجب أن يكون**

رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت: المدعى إمكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات، فتأمل.

قوله: (والجواب أن قد بينا إلخ) قيل: لفظه أنا قد بينا مفقودة في أصل النسخة ولا حاجة إليه، بل هو مخل لمنافرته لقوله: وإلا لصح مع أنه لم يبين ذلك، وأنت خبير بأنه إشارة إلى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من أنا نعلم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله: وإلا لصح يجوز أن يكون داخلاً في المبين لأنه ملحوظ فيما سبق كما أشار إليه الشارح وأن لايكون فلا منافرة أصلاً.

قوله: (وقد أبطلناه أيضاً) فيه أن ذلك الإبطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية.

قوله: (ليس الحدوث هو العدم السابق) الأولى أن يضم إليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق بقي ينبغي أن يقال: الحدوث هو الوجود بعد العدم، فتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز أن يكون المسبوقية بالعدم؟.

الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب، وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولايجب كون الملزوم معتقداً لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضياً عند المصنف قال. (والجواب: أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها (أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالإنسانية والفرسية وغيرهما (وألزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيآت الأشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وإن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاماً مكشوفاً لاسترة فيه فما ذكر الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني، بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود، فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات، إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متماثلة متفقة لحقيقة وهو باطل فلذلك قال: (واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام، وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهداً ولم ندخر نصحاً وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة

قوله: (فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكاً لفظياً بالمعنى المتعارف، إذ دعوى تعدد الأوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي أن لفظ الوجود هو المشترك بينهما، أي يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بإزاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره.

قوله: (إنما هو باعتبار ما صدقا عليه) بمعنى أن ما صدق عليه أحدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف.

من الأفكار (وعدم الركون إلى أول عارض) يظهر ببادئ الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال: وجود كل شيء عينه (ولله العون والمنة) في إدراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق. (السابع:) من الاعتراضات (لا نسلم إلى أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً، والجواب تعلمه مما قدمناه إليك) وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً، أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع، ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال ألا ترى إلى قولك: كل شيء فهو كذا، **وفي هذا الترويج تكلفات أخر** يطلعك عليها أدنى تأمل، فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو

قوله: (لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطاً) فإن الأمور المشتركة بين الجواهر والأعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادي لا بالوجود فقط، حتى يتعدى إلى الواجب فلعل المرئية كذلك.

قوله: (لكن لا يلتبس على الفطن) قال الإمام الرازي: في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (وفي هذا الترويج تكلفات أخر إلخ) قد أشرنا إليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بأن يقال: إنها مشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود، فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً وأجاب عنه صاحب المقاصد بأنها اعتبارية محضة لا تقتضي علة، إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هاهنا علة لأن المانع عن ذلك في صحة الرؤية، إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال: وأما النقض

منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها. (المقام الثاني: في وقوع الرؤية أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخر (قال الإمام الرازي) مستدلاً على وقوع الرؤية (الأمة في هذه المسألة على قولين) فقط الأول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا أنه يصح فلو قلنا:) مع القول بالصحة أنه (لا يرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات بل كلاهما مثبتان معاً أو منفيان معاً، (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه) كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما أثبته) كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية، وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معاً ليس خارقاً للإجماع إذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده، وإليه أشار بقوله: (وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الإجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين وإن كان خارقاً لما قال به الطائفة الأخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فإن القائل قائلان مثبت لهما) معاً كالحنفية (وناف لهما) معاً كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة ولكن لو قيل به (لا

بصحة الملموسية فقوي، وفيه بحث أما أولاً فلأن صحة المخلوقية وإن كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة، فعلتها الإمكان بل نفس الذات لأنها نفس الإمكان فلا يعلل إلا بالذات. وأما ثانياً: فلأن تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئياً كما يقتضي كونه من الأمور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقاً يقتضي كونه مما له تحقق في الأعيان فإن الأمور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة، وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بأحدهما دون الآخر مما لا وجه له. وأما ثالثاً: فلأن الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لأنه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعاً فلأن اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فإن الأعراض لا يمس بها إلا تبعاً لمحالها ويمكن أن يقال: النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع، فتأمل.

يكون خارقاً للإجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعاً عنه) بل يكون جائزاً (بالإجماع) فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود (والمعتمد فيه مسلكان: المسلك الأول قوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ [الحديد:١٣]، أي انتظرونا، وقال: ﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾ [يس:٤٩]، أي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى: ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ [النمل:٣٥]، أي منتظرة، وقول الشاعر:

وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفي يقال: نظرت في الأمر الفلاني) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال: نظر الأمير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية **ويستعمل بإلى** قال الشاعر:

نظرت إلى من أحسن الله وجهه فيا نظرة كادت **على وامق يقضي**

والنظر في الآية موصول بإلى **فوجب حمله على الرؤية**) فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه: الأول: لا نسلم أن) لفظ (إلى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر:

قوله: (ويستعمل بإلى إلخ) فإن قلت: قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ [البقرة:٢٨٠]، مع أن النظر هاهنا بمعنى الإمهال والتسويف قلت: لفظة إلى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة.

قوله: (على وامق يقضي) قضى عليه أي قبله، والوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض من الواو، ومقه يمقه بالكسر فيهما أي أحبه فهو وامق وما قيل من أنه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجه صحة. إذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير إليه بعد ما ثبت أن المكنى عنه يزعمه معنى حقيقي للفظ إن قامت العشق فرط الحب لأنفسه. قلت: درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها.

قوله: (فوجب حمله على الرؤية إلخ) فإن قلت: تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى: ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾ [الشورى:٥٣]، ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على أنهم لا يرون غير الله تعالى مع أنهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الأنظار ولا محذور حينئذ لأنهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم. قلت: التقديم هاهنا للاهتمام ورعاية الفاصلة

أبيـــض لا يـــرهـــب الـــنزال ولا يقطـع رحمـاً ولا يخـــون إلـــى

أي نعمة ويقرب منه ما قد قيل أن إلى بمعنى عندكما في قوله:

فهـــل لكـم فيمـا إلـيّ فإننـــي طبيب **بما اعيا النطاسي حذيما**

أي فيما عندي، ومعنى الآية حينئذٍ عند ربها منتظرة نعمته. (**والجواب**: **إن انتظار النعمة غم** ومن ثمة قيل: الانتظار **الموت الأحمر** فلا يصح الإخبار به بشارة) مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه. (الثاني: إن النظرالموصول بإلى قد جاء للانتظار قال الشاعر:

وشـعث ينظـرون إلـى بـلال كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال:

والحصر ادعاء يعني أن المؤمنين لا ستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون إلى ما سوى اللّه ولا يرون إلا اللّه تعالى.

قوله: (**أبيض لا يرهب النزال**) أي سيف لا يخاف الحرب، واعلم أن البيت المذكور منسوب إلى الأعشى، وقد طعن فيه الإمام الرازي بأن فيه خطأ من جهة اللغة إذ لا يقال: خان النعمة بل يقال: كفرها.

قوله: (**بما أغيا النطاسي حذيما**) أي أن لي مرضاً عجز النطاسي، والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الأصل كل من أدق النظر في الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم، ولذا حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

قوله: (**والجواب: أن انتظار النعمة غم**) اعترض عليه بأن حصول الغم عند الانتظار من فعل اللّه تعالى، فيجوز أن لا يفعل في الآخرة لأنها دار خوارق العادات على أن الانتظار إنما يفيد الغم إذا لم يكن الوصول إلى المنتظر مقطوعاً ورد بأن الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه بالغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنده ألا يرى أنه تعالى لم يرغب عباده إلا بأشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم الدخول في النيران وإن كان يجوز عقلاً أن يجعلها عليهم برداً وسلاماً، والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وإن كان الواعد صدوقاً فلا يناسب البشارة.

قوله: (**الموت الأحمر**) يروى بالتوصيف وبالإضافة فالأحمر على الثاني بالزاي المعجمة قيل: هو حيوان بحري يشق موته، والظاهر أنه على الأول بها أيضاً من الحماة وهو الشدة وقيل: هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والأول أقرب كما لا يخفى.

قوله: (**وشعث ينظرون إلى بلال إلخ**) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس، وبلال

وجـــوه ناظـــرات يـــوم بـــدر إلـى الرحـمـن يأتـي بالفـلاح

أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب: لانسلم أن النظر هاهنا) أي فيما ذكر من الأمثلة (للانتظار ففي الأول أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون إليه (**ولا يمتنع حمل النظر المطلق**) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والإيصال (إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها) أي غير الرؤية كالانتظار. (وفي الثاني: أي ناظرات **إلى جهة الله** وهي العلو في العرف ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء أو) ناظرات (إلى آثاره) أي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا.

وجوه ناظرات يوم بكر. وإن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر. (وفي الثالث: أي يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفاً وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا) يصح حمله عليه في الآية (إذ لا يصح بشارة لما مر) من أن انتظار النعمة غم وصولها سرور. (الثالث:) من وجوه الاعتراض (أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً (ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان إليّ **والرؤية لا ينظر إليها**) وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة لما ذكرنا

ابن حمام مؤذن رسول الله ﷺ، والبلال أيضاً كل ما يبل به الخلق من الماء واللبن، والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر.

قوله: (ولا يمتنع حمل النظر المطلق إلخ) فلو قيل: في تقرير الاعتراض الأول أن إلى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج إلى جواب آخر وهو أن يقال: كون إلى اسماً بمعنى النعمة وإن ثبت في اللغة إلا أنه لا شك في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني، بل أجمعوا على خلافه.

قوله: (إلى جهة الله تعالى) الإضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى.

قوله: (والرؤية لا ينظر إليها) أي فكذلك الكيفية القائمة بها.

(ولأنه يوصف بالشدة **والشزر** والإزورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية، بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئي (هذا) كما ذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيها وإلا لزم الاشتراك **(ولا ملزومها)** لزوماً عقلياً حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوماً عادياً مصححاً للتجوز. (ثم) نقول: (إنه للرؤية مجاز، و) لكنه مجاز (لا يتعين) كونه مراداً في الآية (لجواز أن يراد ناظره إلى نعم الله ولم) أي: ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز والجواب أما النظر مع إلى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة **لا يجدي نفعاً** إذ (قوله: نظرت إلى الهلال فما رأيته **لم يصح) نقله (من العرب** بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) إن سلمناه. قلنا: (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) أي إلى مطلع الهلال (والبواقي) من الأمثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة وإليه الإشارة بقوله: (مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة) كنعمة الله، وجهة الله، وآثار الله (ولا قرينة) هاهنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) **فوجب المصير إلى المجاز المتعين** (ثم) نقول أيضاً (تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية يكفيه

قوله: (والشزر) والإزورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والأزورار العدول عن الشيء.

قوله: (ولا ملزومها) ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب في حقه تعالى.

قوله: (لا يجد نفعاً) ولو أفاد فإنما يفيد الاشتراك وإثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع، إذ كون المجاز راجحاً إنما هو عند الاحتمال ثم إن تقليب الحدقة غير متصور في حقه تعالى فتعين أن المراد في الآية الكريمة المعنى الآخر أعني الرؤية.

قوله: (لم يصح نقله من العرب) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا ويقال: معناه كذا لقوله تعالى: ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ [الأعراف: ١٩٨].

قوله: (فوجب المصير إلى المجاز المتعين) قيل: فيه تأمل لأن الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه الكشاف مطلق يجوز أن يتجوز بها عنه وهو مطلق الإدراك الغير الممنوع عند المعتزلة، وأيضاً يجوز أن يكون التجوز في النسبة أي يتجوز في نسبة النظر إلى الرب عن نسبته إلى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز.

التجوز) وحده (فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً) عادياً (للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء وهو المطلوب (وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفة) جداً وحينئذٍ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين. (المسلك الثاني:) في إثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥]، ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له، وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن، (والمعتمد فيه) أي في إثبات الوقوع **بل وفي صحته أيضاً** (إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما **ومثل هذا الإجمال مفيد لليقين**. (المقام الثالث: في شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (إلى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث: **الأولى شبهة الموانع**) وهي أن يقال: (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو أنه (لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له

قوله: (فلا يكون مراداً في الآية) لأنها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التقليب المطلق أيضاً غير مراد، إذ لا بيان للنعمة فيه فتعين إرادة التقلب مع الرؤية بخصوصه وأنه مجاز.

قوله: (بل وفي صحته أيضاً) أورد عليه أن مسألة جواز الرؤية عقلية وقد مر أن الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات، والجواب: إنها نقلية إذ قد سبق في آخر الموقف الأول أن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاء وصحة رؤية اللّه تعالى كذلك فإن العقل يجوز ثبوت هذه الصحة، إذ لا دليل صحيحاً على انتفائها وكذا يجوز انتفاؤها إذ لا وثوق على المسلك العقلي في إثباته.

قوله: (ومثل هذا الإجماع مفيد لليقين) يعني الإجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الإجماع الواقع في العقليات وقيل: أراد به الإجماع قبل حدوث المخالفين وأما الإجماع بعده فلا كإجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر إذ الأصح عند مشايخنا أنه لا فرق بين الإجماعين في افادة القطع اتفاقاً صرح به في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة.

قوله: (الأولى شبهة الموانع) لا خفاء أن الأظهر أن يقال: شبهة الشرائط لكن نظر إلى أنها شبهة ناشئة عن عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي.

إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاهه عنه في شيء من الأزمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم أن نراه) الآن (لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وإنه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) **ثمانية أمور**: الأول: (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الإبصار وتنتفي بانتفائها. (و) **الثاني**: (**كون الشيء** جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متلفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر. (و) الثالث: (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة **كما في المرئي بالمرآة**. (و) الرابع: (عدم غاية الصغر) فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً. (و) الخامس: (عدم غاية اللطافه) بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً. (و) السادس: (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها. (و) السابع عدم غاية (القرب) فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية. (و) الثامن: (عدم الحجاب الحائل) **وهو الجسم الملون** المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره ولم يذكره هاهنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة. مع **أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة** المعتبر ة في الشرط الثاني (ثم لا

قوله: (**ثمانية أمور**) أي شرائطها على ما ذكره المصنف هاهنا ثمانية وإلا فالتحقيق أنها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بأنا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لا يقال: بل ذلك لانتفاع شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر، لأنا نقول: فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى إليها وهو دور وأجيب بأنه دور معية لا تقدم كذا في لباب الأربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور، فإن رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الأخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه.

قوله: (**والثاني كون الشيء إلخ**) الأولى أن يعد هذا شرطين وكأنه أراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على أنه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته.

قوله: (**كما في المرئي في المرآة إلخ**) قد مر أنه مبني على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فالمرئي بها ما له الصورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الأبهري بما في حكم المقابل بالأعراض المرئية على أن المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جداً.

قوله: (**وهو الجسم الملون إلخ**) أي باللون القوي فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما.

نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية اللّه تعالى إلا سلامة الحاسة **وصحة الرؤية** لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالأجسام، وهما) أي الشرطان المعقولان في رؤيته (**حاصلان الآن**) فوجب حصول رؤيته. (والجواب:) عن هذه الشبهة إما أولاً: فهو (أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط). فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي، ويخرج منها) أي من العين (إلى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (إلى مثلثين قائمتين الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتراً لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) في المثلث (أطول من وتر الحادة فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه، فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (**لأنا نقول: نفرض** هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعاً فلو) كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد فإذا فرض أنه (بعد المرئي يقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب أن لا يرى أصلاً، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية). فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية، وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها). (قال بعض الفضلاء) أي صاحب اللباب معترضاً على هذه المعارضة: (لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً)، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيراً وكبيراً بحسب رؤية الأجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من

قوله: (مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة) إدراجه فيه مع عدم اندراج شيء من باقي الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى.

قوله: (وصحة الرؤية) أي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق، إذ قد عرفت أن المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية.

قوله: (حاصلان الآن) فيه منع لأن معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الإبصار فلم لا يجوز أن لا يحصل قوة مشروطة في إدراكه تعالى.

قوله: (لأنا نقول: نفرض إلخ) وأيضاً نفرض سطح المرئي منحنياً بحيث يكون طرفاه أقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب إسطوانة أو شكل مجن تقعره إلى محاذاة الرائي، وحينئذ يجب أن يرى أصغر مع أنه خلاف الواقع.

الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) . فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية **رأس مخروط متوهم** قاعدته عند المرئي، وإن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (أو لضيقها في الغاية) حال البعد (**كالمعدوم فانعدمت الرؤية**) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف : (وضعفه ظاهر بناء على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ) إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها و جب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك (**لأن الرؤية لك**) **منها أو بعضها** (أصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزئ لثبوت ما هو أصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الأجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أو بأزيد منه (توجب أن لا يرى إلا ضعفاً) أو أكبر من ذلك **وهو باطل قطعاً** (و) رؤيته أكبر (بأقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر، فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول : (قوله) إن لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة . (قلنا : هذا معارض) **أي منقوض** (بجملة العاديات) فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم

قوله : **(رأس مخروط متوهم)** القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي أمراً متحققاً بل هو متوهم .

قوله : **(كالمعدومة فانعدمت الرؤية)** هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في أغلاط الحس يدل بظاهره على أنها إنما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه .

قوله : **(لأن رؤية كل منها أو بعضها إلخ)** فيه بحث لأن المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الأجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة إلى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع، نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزماً الرؤية كل في محل المنع فليتأمل .

قوله : **(وهو باطل قطعاً)** وإلا لكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفاً أو أكثر وهو خلاف الواقع .

قوله : **(أي منقوض)** الظاهر أن المراد به النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة من

وقوعها ولا سفسطة هاهنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول: (إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (**لوجب أن لا نجزم** به إلا بعد العلم بهذا واللازم باطل لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة، **ولأنه ينجر إلى أن يكون**) ذلك الجزم (**نظرياً**) مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً، وأما ثانياً: فهو

القياس الاستثنائي وهي أن اللازم باطل مستنداً بلزوم مثله في جملة العاديات مع أنه لا سفسطة فيه قطعاً لكن فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالتجويز أن يكون محتملاً عندنا كما في الظن، وحينئذ لا يرد النقض بالعاديات إذ لا يجوز نقائضها تجويز الطرف الآخر في الظن، بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله: وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا إلخ، واعترض أيضاً بأن قولهم: يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين أحدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الأول للشرط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية، فإذا لم ير أحدهما مع تمام علته لم يرد الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وأنت خبير بأن المتبادر من العبارة هو الاحتمال الأول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه، ثم إن النقض على الاحتمال الثاني منعات أيضاً، إذ لا سفسطة في نفس تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقائض العاديات وإن جزمنا بانتفاء المجوز في الصورتين، فليتأمل.

قوله: (لوجب أن لا نجزم إلخ) اعترض عليه الأبهري بأنه لا يلزم من كون الشيء مستنداً إلى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به إلا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعني نفي المدلول وجوابه أن الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر إذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز أن نجزم بعدمها من طريق آخر.

قوله: (ولأنه ينجر إلى أن يكون نظرياً) إن قلت: يجوز أن يكون الأخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت: هي ليست من الحدسيات العامة لأنها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة إلى من له قوة قدسية لأنها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على أنه بعد تسلمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة إلى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث، وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا الفطرية القياس فإن رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع إلى الوجه الأول، وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضرورياً ولميته نظرية كإدراك البصر فإنه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه أن المراد إن كان لمية نفس الحكم العقلي، فذلك يقتضي نظريته وإن كان المراد لمية متعلق الحكم، أعني انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى إياه وليس المذكور في البيان هذا فليتأمل.

أنا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول: (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (إذ ماهية الرؤية في الغائب غير **ماهية الرؤية في الشاهد** فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب. (الثانية:) من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة، وإنها) أي المقابلة (مستحيلة في حق اللّه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة. والجواب: منع الاشتراط) إما (مطلقاً كما مر) من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقه أندلس (أو في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة، فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه. (الثالثة:) منها (شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على اللّه تعالى محال) إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة، والجواب مثل ما مر) وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقاً أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين (وأما) الشبه (السمعية فأربع) لا ست **كما وقع في بعض النسخ** (الأولى: قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣]، والإدراك المضاف إلى الإبصار إنما هو الرؤية) فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصري ولا عكسه (فالآية نفت أن تراه الأبصار ذلك يتناول جميع الأبصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الأوقات) لأن قولك: فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فإنه ذكره في **اثناء المدائح**

قوله: (غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى أن يسلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات، إذ على القول بتغاير ماهيتي الرؤيتين يتأتي للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الإدراك لا في الرؤية المخالفة لها بالحقية المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري.

قوله: (كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بثلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله: الثالثة الرابعة.

(**وما كان) من الصفات** (عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه اللّه عنه) فظهر أنه يمتنع رؤيته، وإنما قلنا: من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام، فإن الأول فضل. والثاني: عدل وكلاهما كمال. (والجواب:) أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه: الأول: إن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول وإنا لمدركون أي ملحقون) وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حد النضج، وأدرك الغلام أي بلغ (**ثم قل إلى) الرؤية (المحيطة)** لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة (والرؤية المتكيفة) بكيفية الإحاطة (أخص) مطلقاً (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الإحاطة (نفيها) أي نفي المطلقة عنه (قوله: لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. قلنا: ممنوع بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري أي لم يحط به) من جوانبه وإن لم يصح عكسه. (الثاني:) من وجوه الجواب (أن تدركه الأبصار موجبة كلية) لأن موضوعها جمع محلي باللازم الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الأبصار (إسناد النفي إلى الكل) بأن يلاحظ أولاً دخول النفي، ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الإسناد إلى الكل) بأن يعتبر العموم أولاً، ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني: لم يبق فيه حجة لكم) علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً (هذا) ما نقوله: (لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم)

قوله: (في اثناء المدائح) لأن ما قبله وهوقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة:١١٧]، إلى قوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام:١٠٢]، وما بعده أعني قوله تعالى: ﴿وهواللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣]، مدح أيضاً إن قلت: ما الدليل على أن المذكور في أثناء المدائح مدح؟. قلت: هو أنه لو قال قائلٌ: زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فإنه يستقبح جداً، ولو قال: بدل قوله يأكل الخبز تقي لحسن الكلام فعلمنا أن المذكور في اثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً.

قوله: (وما كان من الصفات إلخ) وقرر شبهتهم أولاً على ما زعموه من أن المدح بنفس نفي المرئية ولا شك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقاً، إذ ليست من قبيل التأثير وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع إلى خلق ضد الرؤية وهو من الأفعال كما أن خلق الرؤية منها وكلاهما مدح.

قوله: (ثم نقل إلى الرؤية المحيطة إلخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه، وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ.

والاستغراق (وإلا **عكسنا القضية**) وقلنا: لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية، **فالمعنى لا تدركه بعض** الأبصار وتخصيص البعض بالنفي يدل **بالمفهوم** على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا. (الثالث) من تلك الوجوه (أنها) أي الآية (وإن عمت في الأشخاص) باستغراق اللام (فإنها لا تعم في الأزمان) **فإنها سالبة مطلقة لا دائمة** (ونحن نقول: بموجبه حيث لا يرى في الدنيا. (الرابع:) منها (أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً. (وأما عن الوجه الثاني:) أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله: تمدح) الباري (بأنه لا يرى فنقول: هذا مدعاكم **فأين الدليل عليه**) وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنافيه الحجة على صحة الرؤية **لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح**) بنفيها عنه (**إذ لا مدح للمعدوم** بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك **وإنما المدح فيه**) أي في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء

قوله: (عكسنا القضية) أي ندعي أن الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم.

قوله: (فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار) إنما يستقيم إذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة، ولهذا اعترض عليه بأن الجنس في حيز النفي يفيد العموم اتفاقاً نحو ما جاني الرجل وإنما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف بعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس، ولو ثبتت المرادفة لاندفع الاعتراض إذ تصير الآية حينئذ حجة إلزامية حيث يرجع قيد البعضية إلى النفي، كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق إليه فتأمل.

قوله: (بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة.

قوله: (فإنها سالبة مطلقة لا دائمة) وما استدل به سابقاً على أنها دائمة من أن إيجابها لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله، فجوابه أنه إنما يتم إذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض، وهو ممنوع فإن القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا في العربية لمعنيين متناقضين بل لهما محامل يحملهما المستعمل حسب ما يريده.

قوله: (فأين الدليل عليه) فإن قلت: قد أشار الشارح إلى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت: ذلك الدليل إنما يدل على التمدح بنفي المبصرية لا بنفي في الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الأول.

قوله: (بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر إذ الحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى.

كما في الشاهد. (الثانية:) من الشبه السمعية (أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الأولى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا **لولا أنزل علينا الملائكة** أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾ [الفرقان:٢١]، ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً) أي مجاوزاً للحد (مستكبراً) رافعاً نفسه إلى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات)، الآية الثانية: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة:٥٥]، أي عياناً ﴿فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ [الذاريات: ٤٤]، ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال. الآية الثالثة ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ [النساء:١٥٣]، سمى الله (ذلك) السؤال (ظلماً **وجازاهم به في الحال**) بأخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئياً (لكان سؤالهم) هذا (سؤالاً لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب (والجواب أن الاستعظام إنما كان **لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً** ولهذا استعظم إنزال الملائكة) في الآية الأولى

قوله: (إذ لا مدح للمعدوم) اعترض عليه بأن ذلك إنما هو لعرائه عما هو أصل الممادح والكمالات أعني الوجود وجوابه أن المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات أخرى، وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها.

قوله: (وإنما المدح فيه للممتنع إلخ) اعترض عليه بأنه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لأن زوال مابه التمدح نقص فلزم أن لا يرى في الآخرة. والجواب: إن ذلك فيما يرجع إلى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع إلى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الأفعال كما أن خلق الرؤية أيضاً منها.

قوله: (لولا أنزل علينا الملائكة) الآية قيل: إن لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى: ﴿لقد استكبروا﴾ [الفرقان: ٢١]، ليس جواباً للولأن لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر أنه جواب للقسم المقدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبروا في هذ القول وليس بشيء لأنه يقتضي أن يكون لا زائدة ولا ضرورة إلى ارتكابه فلولا حرف التحضيض إذا وليت الماضي كانت للوم على ترك الفعل وإ ذا وليت المستقبل كانت للحث.

قوله: (وجازاهم به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه إذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقاً ولا عدم الوقوع في الآخرة ،وهو محل البحث وفيه بحث لأنه إذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم، لأنها إذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لأن امتناع الشيء حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الإمكان.

(واستكبروا إنزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع إمكانهما) بلا خلاف (ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله) أي منعه (حين طلبوا) أمراً ممتنعاً (وهو أن يجعل لهم إلهاً إذ قال: ﴿بل أنتم قوم تجهلون﴾ [النمل:٥٥] ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية. (الثالثة:) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى: ﴿لن تراني﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى) أبداً (لم يره غيره إجماعاً. والجواب: منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط **كقوله تعالى**: ﴿**ولن يتمنوه**﴾ [البقرة:٩٥]) أي الموت (**أبداً**، و) لا شك أنهم (يتمنوه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة. (الرابعة:) منها (قوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب **أو يرسل رسولاً** فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى:٥١]، حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم (وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام **لم يره في غيره إجماعاً**) وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً، إذ لا قائل بالفرق. (**والجواب: التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية**) فإن الوحي كلام يسمع بسرعة

قوله: (**لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً**) وأيضاً جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والأعراض.

قوله: (**كقوله تعالى**: ﴿**ولن يتمنوه أبداً**﴾ [**البقرة:٩٥**])، لا يخفى أن نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق أنهم يتمنونه في الآخرة، علم أن المراد التأبيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقاً والتنظير بهذه الآية محل تأمل، اللّهم إلا أن يقال: التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة إلى جميع الأوقات، فتأمل.

قوله: (**أو يرسل رسولاً**) ليس هذا تكلماً في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكأنه قال: حصر التكلم الحقيقي في اثنين.

قوله: (**لم يره في غيره إجماعاً**) قيل: حصر التكلم في الأمور المذكورة إنما هو في دار التكليف جمعاً بين الأدلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبي إلا من كلمه الله تعالى وينظر إليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر إليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال ﷺ: لم ينظر موسى عليه السلام إلى الله فنزلت الآية لتصديقه ﷺ فتأمل.

قوله: (**والجواب أن التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية**) بل ينبغي أن يحمل عليها ليصلح جعله قسيماً لقوله: أو من وراء حجاب إذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لأن الحصر المذكور لا بد أو يخرج شيئاً ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حاله خارجة عنهما وقد يقال: معنى التكلم من

(وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية. (تذنيب) الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (إذ يمتنع ذلك في الموجد المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب أنا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) هاهنا (إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية.

[المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله]

(في العلم بحقيقة اللّه والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان : المقام الأول : الوقوع أن حقيقة اللّه تعالى **غير معلومة للبشر** وعليه جمهور المحققين) من الفرق الإسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان : **الأول : إن المعلوم منه أعراض عامة** كالوجود أو سلوب ككونه واجباً) لا يقبل العدم (أزلياً) لا يسبقه عدم (أبدياً) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً) فإن هذه الصفات كلها إضافات **لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي**: كل ما ندركه منه صفات خارجة عن

وراء حجاب أن يرى شيئاً ولا يسمع منه كلام اللّه تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسيماً لإرسال الرسل وللوحي فإن الوحي يكون بإلقاء في القلب إما في اليقظة أو في النوم.

قوله: (غير معلومة للبشر) أي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد.

قوله: (الأول المعلوم منه أعراض عامة إلخ) يرد عليه أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم.

قوله: (لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهوري كما سبق، وكونه تعالى خالقاً وعالماً مثلاً من الأول لأن الخالقية بالنسبة إلى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية، فقول الشارح: فإن هذه الصفات إشارة إلى كونه خالقاً وكونه قادراً وكونه عالماً كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل أعني قوله: لأن الإضافة إلخ هو التنبيه على أنها لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس

ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية كونه خالقاً ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك أن العلم بهذه الصفات **لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة**) ما هي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (**على أن ثمة** حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها. (**الثاني: إن كل ما يعلم منه**) من كونه موجوداً وعالماً وقادراً ومريداً وخالقاً إلى غير ذلك (**لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج** في نفيه) أي نفي ما يعلم منه من

النسبة وقد يجعل إشارة إلى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بمعروض النسبة وكأنه مبني على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم أن يكون مدخلوها وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج إلى المسير إليه سيما ومفهوم الخالق مثلاً مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة إلى تقدير معها.

قوله: (قال الآمدي إلخ) المقصود من نقل كلامه بيان أنه لم يعد العلم والقدرة من الإضافات فلا يكون كونه تعالى عالماً وقادراً منها.

قوله: (لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال: الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها، لأنا نقول: معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات.

قوله: (على أن ثمة إلخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أورد المصنف لفظة على وأشار إليه الشارح بتقدير يدل.

قوله: (الثاني أن كل ما يعلم منه إلخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الأول ثم إنه إنما يتم على مذهب من يقول: لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته، وإلا فهذا الدليل على تقدير تمامه إنما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته، والظاهر أن الكلام فيه ولذا نرى القائلين بامتناع معلوميته هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته، والظاهر أن الكلام فيه، ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركيب فيه وأن الرسم لا يفيد الكنه لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلون بحصول المعلومية لايقولون: إنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالماً قادراً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات.

قوله: (لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج إلخ) اعترض عليه بأن من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا يتصوّر الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد،

صفات الألوهية (عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لأن الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته لمخصوصة وعكسه) أعني قولنا: ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) معلوماً (لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الأخر (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ماء (المقام الثاني: الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وإمام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع وإنما منعه الفلاسفة (لأن المعقول إما بالبديهة وحقيقته ليست بديهية وإما بالنظر والنظر إما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة وإما في الحد) فإذن لا نعلم الحقيقة إلا بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها. **والجواب: منع حصر المدرك**) بالكنه (في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً) بالقياس إلى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (أن النظري قد ينقلب ضرورياً) لبعض الأشخاص (وأيضاً فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها.

وأجيب بأن هذا أيضاً كلي إذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض محالاً.

قوله: (الجواب منع حصر المدرك إلخ) منع الحصر إنما يتم بجعل البديهي بمعنى البديهي بالنسبة إلى عموم الناس كما أشار إليه الشارح، فلك أن تقرر الجواب بمنع عدم البداهة أيضاً، فتأمل.

[المرصد السادس في أفعاله تعالى وفيه مقاصد]

[المقصد الأول: في أفعاله تعالى وأفعال العباد]

(**في أن أفعال العباد الاختيارية** واقعة بقدرة اللّه سبحانه وتعالى وحدها) ليس لقدرتهم تأثير فيها بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأ يوجد في العبد قدرة واختياراً، **فإذا لم يكن هناك مانع** أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً للّه إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، **وهذا مذهب الشيخ** أبي الحسن الأشعري (وقالت المعتزلة:) **أي أكثرهم** هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال **بلا إيجاب بل باختيار** (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين)

قوله: (**في أن أفعال العباد الاختيارية إلخ**) لا خلاف في أن أفعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في أن الكلام اللفظي القائم بالنبي عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضاً، أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فإما بنفي اختياريته أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع ما فيه في بحث الكلام. ثم إن البحث يعم الحيوانات العجم أيضاً كما صرح به في أبكار الأفكار والمنقذ، ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد إلخ.

قوله: (**فإذا لم يكن هناك مانع إلخ**) قلت: هذه الشرطية مستدركة فإن الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلاً، قلت: ليس قوله: فإذا لم يكن هناك مانع إلخ متفرعاً على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك، والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فإذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد أوجد اللّه تعالى فيه فعلاً مقارناً لإيجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر.

قوله: (**وهذا مذهب الشيخ**) قيل عليه: ثبوت القدر إنما يعلم بأثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أثر عند الأشعري، فمن أين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقاً، والوجدان إنما يشهد بثبوت الشعور والإرادة فينا وليسا بأثرين للقدرة، والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضماً إلى الإرادة في الأفعال الاختيارية دون غيرها وإن لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به.

قوله: (**أي أكثرهم**) احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضاً كما يقتضيه سياق كلام المصنف وإن كان محل بحث.

قوله: (**بلا إيجاب بل باختبار**) لا خفاء أنه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بأن اللّه تعالى خالق القوى والقدر فأشار الشارح إلى الفرق بينهما

معاً ثم اختلفوا (فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل) نفسه، **وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد** (وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعني (**بكونه طاعة ومعصية**) إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً) فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة

بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار، وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لأن عدم الإيجاب، إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة. وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب، اللّهم إلا أن يقال: مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وإن كان مردوداً عند المحققين كما سبق، وهاهنا احتمالان آخران أحدهما أن يقال: ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة إنما الإيجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بأن تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل، كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني أن يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى تكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها، وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة إلى فعله الاختياري، كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضاً ويدل عليه تنصيص الآمدي في أبكار الأفكار على أن فعل العبد عند إمام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فالأظهر أن الفرق بين المذهبين إنما هو باعتبار أن خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالإيجاب.

قوله: (وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل: لعل مراد الأستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على أن كلاً منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الإعانة، وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح.

قوله: (أي بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما أمر الله تعالى به، أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة كيف ولو قيل: بوجودية الصفة المذكورة واستنادها إلى قدرة العبد لكان العبد موجوداً لبعض الأشياء وهو مذهب بعض الاعتزال، ويحتمل أن يقال: كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة إلى محله نسبة إلى قدرة العبد وإن لم ينشأ منها.

العبد وتأثيره (**وقالت الحكماء وإمام الحرمين**) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد) إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (**أن المؤثر إما قدرة الله** أو قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (أو هما) معاً، ذلك إما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد (وحينئذٍ فإما مع كون إحداهما) أي إحدى القدرتين (متعلقة للأخرى، و) لا شبهة في أنه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس، وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى، وموجبة للفعل، وهو قول الإمام والفلاسفة (وإما بدون ذلك) أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى **وهو مذهب القاضي** لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقتين، فإن قيل: جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا: لم يقل به أحد والمقصود

قوله: (وقالت الحكماء وإمام الحرمين إلخ) قال شارح المقاصد: هذا النقل من الإمام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الإرشاد وغيره.

قوله: (أن المؤثر إما قدرة الله تعالى إلخ) فيه بحث لأن الترديد إما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والإمام، أما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لأن القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة، وإن اختير الأول ووجه بأن مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل، وإن كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته، فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضاً، نعم لو ذهبت المعتزلة إلى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضاً لكن لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الإيجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله أعلم.

قوله: (وهو مذهب القاضي) قيل: هذا مشكل لأن المفروض عدم كون إحدى القدرتين متعلقة بالأخرى، أي أثر لها ونسبة هذا إلى القاضي بعيد فلا يبعد أن يقال: مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية، ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والأخير مما لم يذهب إليه أحد إلا أن في الانحصار فيما ذكر نظراً. والجواب: يحتاج إلى أدنى عناية يشهد بها السياق، وهو أن يقال: المراد من قوله: فأما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى أن يكون إحداهما فقط متعلقة بالأخرى أي لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقاً بها فالنفي الذي هو مذهب القاضي راجع إلى قيد فقط لأن القدرة القديمة عنده، كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضاً ابتداء.

ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة اللّه تعالى لا بقدرته (وجوه: الأول إن فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور للّه تعالى **لما مر من شمول قدرته**) للمكنات بأسرها، وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور للّه تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية اللّه تعالى (ولا شيء مما هو مقدور للّه بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) الوجه (الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله) بالاختيار والاستقلال (**لوجب أن يعلم تفاصيلها** واللازم باطل، أما الشرطية) أي الملازمة (فلأنْ الأزيد والأنقص **مما أتى به ممكن منه**) إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لأجل القصد) إليه بخصوصه (**والاختيار**) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (**فلأن النائم**) وكذا الساهي (**قد يفعل**) **باختياره** كانقلابه من جنب إلى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر

قوله: (لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع أعني أن يكون الكل واقعاً بالفعل بقدرته تعالى، ثم إن شمول الجواز إنما يستلزم شمول الوقوع إذا تم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جواباً عن قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الأول لا يدل على المدعى.

قوله: (لوجب أن يعلم تفاصيلها) قيل: هذا الدليل ينفي الكسب أيضاً لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار، وأجيب بأن القصد الأصلي موجب للعلم دون الضمن فالمشي إلى موضع مثلاً مقصود أصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد الإيجاد أصلي كلياً بخلاف الكسب.

قوله: (مما أتى به ممكن) لفظة من هاهنا بمعنى في كما في قول الشاعر وليست بالأكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل.

قوله (والاختيار) إن جر عطفاً على القصد فمشروط خبراً لوقوع ولأجل لغو يتعلق به وإن رفع بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله: لأجل القصد.

قوله: (فلأن النائم قد يفعل باختياره) هذا على أي من لا يجعل النوم ضداً للقدرة لكن فيه بحث وهو أنه قد ذكر الآن أن القصد لا يتصور بدون العلم، ولا شك أن النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختيارياً.

بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني (ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة، ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي) وابنه (الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة، وهذان) الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها) لا محالة (**ولا شعور له بها** فكيف) يتوهم أنه (يعرف حركتها) ويقصدها. الوجه (الثالث: إن العبد لو كان موجداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب **فينسد باب إثبات الصانع** (وذلك المرجح لا يكون منه) أي من العبد باختياره (وإلا لزم التسلسل) لأنا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه **(ويكون الفعل عنده)** أي عند ذلك المرجح **(واجباً)** أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (وإلا لم يكن الموجود) أي ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز

قوله: (ولا شعور له بها) فإن قلت: الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلاً عن دوامه أجيب بأنه وإن كان غير مستلزم له إلا أنه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء، ولذا قيل: إنه علم ضروري يتبع النظري والمحرك لأصعبه يتأمل في تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض في صورة النوم.

قوله: (فينسد باب إثبات الصانع) سنذكر أن هذا إلزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه أن ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب.

قوله: (ويكون الفعل عنده واجباً إلخ) لا خفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك إلى قوله: ويكون الفعل عنده واجباً لكن لزوم كونه اضطرارياً لازماً يحتاج إليه فلذا ذكره ولأن الاستقلال الذي يدعونه بمعنى أن العبد متمكن من إيجاد الفعل وتركه، ولو بعد تحقق المرجح لأنه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر، نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي أيضاً الاختيارية فلا حاجة إلى نفيه، فتأمل.

أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً هذا خلف، وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطرارياً) لازماً **لا اختيارياً بطريق الاستقلال** كما زعموه (**وأورد عليه أن هذا ينفي** كون اللّه تعالى) قادراً (مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال: لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مر تقريره، فالدليل منقوض بالواجب تعالى. (وأجيب:) عن ذلك (بالفرق بأن إرادة العبد محدثة) أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهي (إلى إرادة يخلقها اللّه فيه) بلا إرادة واختيار منه (دفعاً للتسلسل) في الإرادة التي تفرض صدورها عنه (وإرادة اللّه تعالى قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى، ورد) في اللباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الأربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور) إذ يقال: وإن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب، واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً (والفرق) الذي ذكرتموه (في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في

قوله: (لا اختيارياً بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على أن هذا الوجه إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في أفعاله واستنادها إلى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

قوله: (وأورد عليه أن هذا ينفي إلخ) فيه بحث لما سيصرح به من أن هذا الاستدلال إلزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري، فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به، فكيف يتوجه الإيراد علينا بإمكان إقامة الدلالة بعينها في قدرة اللّه تعالى ويمكن أن يتعسف في الجواب بأن حاصل الإيراد من طرف المعتزلة أنكم تدعون أنا أخطأنا في دعوى استقلال العبد في أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله، وهذا الدليل يجري في أفعال اللّه تعالى مع أنكم معترفون بأننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في أفعاله، وكونها اختيارية، والأقرب في الجواب أن يقال: التغيير اليسير بعض مقدمات الدليل لا يقدح في نقضه كما سلف فكأنه قال: لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لإمكان إقامة الدلالة بعينها حينئذ، أيضاً فيلزم أن لايكون اللّه تعالى قادراً مختاراً، نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة فيه أنه لا يلائم السياق إذ قد عرفت أن سياق الكلام على إرادة الداعي من المرجح في أصل الدليل، فتأمل.

صورة التخلف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فإن مآله) أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري (إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث)، فإن المرجح القديم المتعلق إذ لا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا: إن تمكن العبد من الفعل والترك، وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر ولا يتسلسل **بل ينتهي إلى مرجح قديم** لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلاً فيه، وأما فعل الباري فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلاً في الفعل، وحينئذ لا يتجه النقض (ويتم الجواب)، ولما كان القائل أن يقول: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً أشار إلى دفعه بقوله: (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)، وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه، فإن قلت: نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً، قلت: لا شك أن اختياره حادث وليس صادراً عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل **بل عن غيره فلا يكون هو** مستقلاً في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري تعالى فإنها مستندة إلى ذاته، فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة، فإذ وجب الفعل بما ليس اختيارياً له **تطرق إليه شائبة الإيجاب (واعلم أن هذا**

قوله: (بل ينتهي إلى مرجح قديم) فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الإرادة القديمة، كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق إذ قد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري.

قوله: (بل عن غيره فلا يكون هو إلخ) فيه بحث وهو أن انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادراً عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل وقولهم: كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود إلا اللّه تعالى وإلا فالإحراق الحادث يستند إلى النار الحادث بالإيجاب، وذلك هاهنا أول المسألة، اللّهم إلا أن يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل.

قوله: (تطرق إليه شائبة الإيجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال اللّه تعالى وأفعال العباد في الاضطرارية، نعم بينها فرق باعتبار أن اللّه تعالى مستقل في أفعاله لصدور المرجح عنه، والعبد ليس بمستقل في أفعاله لصدور المرجح عن غيره والحق أن الفعل وإن وجب بعد تعلق إرادته تعالى لكن لا يلزم الإيجاب لأن التعلق ليس بلازم لها بل، هو مسبوق بتعلق آخر لا إلى نهاية كما

الاستدلال) أي الوجه الثالث (**إنما يصلح لزاماً** للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه (وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داعٍ إلى ذلك الطرف كما مر، (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداعٍ (كونه اتفاقياً) واقعاً بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين: فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة) أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى استدلال (و) بيان (ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (إلى المنارة والهاوي) أي الساقط (منها) ويعلم أن الأولين من هذين القسمتين يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه، (ويجعل) أبو الحسين (إنكاره) أي إنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب: إن الفرق) بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائدإلى وجود القدرة) منضمة إلى الاختيار في الأولى (وعدمها) في الثانية (لا إلى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) أي عدم تأثيرها في غيرها (وذلك أنه لايلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجوداً وعدماً (وجوب الدوران لجواز أن يكون الدوران اتفاقياً ولا يلزم) أيضاً (من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية) أي كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) إن سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزءاً أخيراً من العلة ا[illegible]قلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (أمران: الأول: إن من كان قبله) من الأمة كانوا (بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه، أما نفي المخالف فظاهر وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة) فيه. الأمر (الثاني: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه

مر مراراً، وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثله في إرادة العبد لأنها مخلوقة للّه تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الأعراض فتأمل.

قوله: (واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاماً إلخ) لا حاجة إلى هذا لجواز أن يعمم المرجح المذكور في الدليل إلى الداعي والإرادة الجازمة، ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق اللّه تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء إلى الاضطرار.

علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته تلك الإرادة) بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردها، (و) علم أيضاً (أنه مع الإرادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) أي من المقدمات التي علمها بوجدانه (**أنه لا إرادة منه** ولا حصول الفعل عقيبها منها فكيف يدّعي الضرورة في خلافه. قال الإمام في نهاية العقول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك) أي فعله لأحدهما دون الآخر (على الداعي) إلى أحدهما (ضروري وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي. وأجيب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال) الإمام: (وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتني عليها (لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الأمر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر أنه في هذه المسألة جرى على مذهبنا (لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض إليه بالكلية، (وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول) أي التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ما وردتموه عليه (لأنا نقول: غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (**كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين** فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه **فمرحباً بالوفاق** ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ

قوله: (**لا إرادة منه**) فيه بحث إذ لا يلزم من عدم توقف إرادته على إرادة أخرى أن لا يكون الإرادة منه لجواز أن يكون منه لا بالاختيار، ولك أن تقول: سيصرح أن الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وإذا يحصل على تقدير صدور إرادته منه بالإيجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله: لا الإرادة منه أنها ليست منه بالإرادة فحينئذ يندفع البحث.

قوله: (**كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين**) عدم الاستقلال عند الأستاذ ظاهر، وأما عند إمام الحرمين فلأن قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلاً في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه، وفي ذكر إمام الحرمين بحث يظهر مما مر في أول المقصد فليتأمل.

قوله: (**فمرحباً بالوفاق**) أي في نفي الاستقلال ولا مرحباً بإسناد الإيجاد إلى غير الله تعالى.

لا فرق في العقل بين أن يأمر اللّه) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب) عند فعله ويمتنع عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) أو الترك، وأيضاً لا فرق بين أن يعذب اللّه العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عندما وجده فيه، لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم، فمن اعترف بوجوب حصول الفعل **عند حصوله الإرادة الجازمة** انسد عليه باب القول بالاعتزال، فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة وأن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه. (وأما غيره) أي غير أبي الحسين (فيستدل عليه) أي على أن العبد موجد لأفعاله (بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله مستقلاً في إيجاده لم يصح عقلاً أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع، إذ لا معنى لتأديب من لا يستقتل بإيجاد فعله (وارتفع المدح والذم) إذ ليس الفعل مستند إليه مطلقاً حتى يمدح به أو يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد، (ولم يبق للبعثة فائدة) لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة للّه تعالى، فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم ويثبت الفراعنة وأشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً. (والجواب:) منع الملازمات المذكورة وهو (المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها، (وأما الثواب والعقاب) المترتبان على الأفعال الاختيارية (**فكسائر العاديات**) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم

قوله: (عند حصول الإرادة الجازمة) أي مع اعترافه بأنها من غيره، وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم، فإن الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل بأن العلم مخلوق للعبد.

قوله: (فكسائر العاديات) قيل: هذا يؤدي إلى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهبت إليه المعتزلة لإيجاب العادة، وذلك لأن قسمة العادة إلى الموجب وغيره لم تعهد عن أحد ولا جهة له أيضاً، والجواب أما أولاً فجواز إرادة التنظير من قوله فكسائر العاديات أي جميعها، والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال لا أنهما من قبيل العاديات وأما ثانياً فهو أن مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في نفس تركهما وهو الذي

عقلي واتجاه سؤال، (وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق اللّه الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداءً أو عقيب مماسة الماء؟ (فكذا هاهنا) لا يصح أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أخرى؟ ولم لم يفعلهما ابتداءً أو لم يعكس فيهما؟ (وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها **قد تكون دواعي) للعبد (إلى الفعل) واختياره** (فيخلق اللّه الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك إذا وفق ما دعاه الشرع إليه (ومعصية) إذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب)، لا سبباً موجباً لاستحقاقهما (ثم إن هذا) الذي ذكروه (إن لزم) القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله (فهو لازم لهم أيضاً لوجوه: الأول إن ما علم اللّه عدمه) من أفعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) وإلا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد، (وأنه يبطل الاختيار) إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال، فقد لزمكم في مسألة علم اللّه تعالى بالأشياء، قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، **واعترض عليه بأن العلم تابع** للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار، إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما

نحن نمنعه، وأما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عز من قائل ﴿ما يبدل القول لدي﴾ [ق:٢٩]، فإن قلت: دوام الترتب أو أكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي قلت: الأكثر بالنسبة إلى عامة المكلفين هو عقاب العاصي.

قوله: (قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره) فيه بحث لأن العبد محل للاختيار لا منشأ له عند الشيخ الأشعري على ما اعترف به سابقاً من أن الاختيار ليس من العبد وإلا لسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى بجعل الأمور المذكورة دواعي إلى نفس الاختيار، بل الأنسب بمذهب الشيخ أن يقال: التكليف والبعثة مثلاً تكون معداً للعبد بخلق الداعي والإرادة فيه ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا، لكن عبارة الشيخ تأبى عنه.

قوله: (واعترض عليه بأن العلم تابع إلخ) قد يجاب عنه بأن المراد من الوجه الأول أن اللّه تعالى إذ علم في الأزل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيناً فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال وإلا لانقلب العلم جهلاً، فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام السبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض.

يتحقق **إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه** دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فعلاً مختاراً لكونه عالما بأفعاله وجوداً وعدماً. (الوجه الثاني: ما أراد اللّه وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً **وما أراد اللّه عدمه**) منها لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء منهما أصلاً، **ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه وتعالى** على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده اللّه أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره. (**الثالث: إن الفعل عند استواء الداعي** إلى الفعل والترك يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به، ويرد عليه ذلك النقض **وحله أن وجوب الفعل** بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها، وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه. (الرابع: إيمان أبي لهب مأمور به) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع **لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن** والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به)، ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق

قوله: (وإذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه) ومخصص منها هذا القيام هو إرادته تعالى في العلم تابع للإرادة لا بالعكس.

قوله: (وما أراد عدمه إلخ) هاهنا واسطة وهي أن لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وإن جوزه المعتزلة كما سيأتي، ثم الأولى أن يقول: وما لم يرد وجوده لم يقع قطعاً لأن ما لم يقع قطعاً يكون عدمه أزلياً فذلك العدم ليس مراداً وإلا كان متجدداً.

قوله: (ويرد عليه النقض بالباري تعالى إلخ) لأن ما أراد اللّه سبحانه من أفعال نفسه وقع، وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة، وأجيب بأن وجوب وقوع مراد اللّه تعالى بإرادته لا ينافي قادريته، وأما وجوب العبد أو امتناعه بإرادة الباري فمناف لقادرية العبد وأنت خبير بأن الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل إلا أن يلتزم التسلسل في التعلقات كما مر غير مرة.

قوله: (الثالث الفعل عند استواء الداعي إلخ) فيه بحث لأن طريقة الاستدلال لغير أبي الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري فلا وجه وجيهاً للوجه الثالث، اللّهم إلا أن يقال: توابع أبي الحسين في وجوب الداعي يخالفه في ضرورية المذهب والإلزام عليهم فتأمل.

قوله: (وحله أن وجوب الفعل إلخ) هذا الحل لصاحب لباب الأربعين وفيه بحث لأن شيئاً من الداعي والقدرة إذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية.

وهو) أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقاً مستمراً (**تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة**)، أي إذا كان مصدقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذٍ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق، (**وأنه**) أي إيمانه المشتمل على ما ذكر (**محال**) لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة، وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة، واعترض عليه بأن الإيمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أو لم يعلمه **ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه** به حتى يلزم تصديقه فيه، وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة، وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل. (الخامس: التكليف واقع بمعرفة اللّه) تعالى إجماعاً (فإن كان ذلك)

قوله: (لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن) ليس في قوله تعالى: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ [المسد:٣]، ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على أن يحتمل أن يحمل الإيمان المنفي على إيمان الموافاة، اللّهم إلا أن يستفاد أنه لا يؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام وإسناد الأخبار إلى اللّه تعالى لأن الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

قوله: (وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وأنه محال) لا يخفى أن مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأمور بأن يصدق بأنه حادث ويبدل اعتقاده إليه ولا استحالة فيه مع أنه تصديق بما وجد من نفسه خلافه، بل الاستحالة فيما نحن فيه إنما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه، وهو محال بالضرورة وذلك لأن الإيمان بأنه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الإيمان فيه لأن الإيمان وعدمه من أفعال القلب، والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الإيمان وعدمه.

قوله: (ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه) قيل: لا شك أن سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وإن لم يقع وهو المطلوب هاهنا، ولعل هذا هو وجه التأمل ولك أن تقول: لا نسلم أنه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال أن الحاجب من أن المكلف إذا علم أن المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به. فإن قلت: إذا لم يكلف لزم أن لا يعاقب والقول بأن التكليف أولاً كاف لا جهة له لأن الساقط لا يعود قلت: المعلوم يقيناً هو أنه معاقب بالفعل لعدم إتيانه بالتصديق الإجمالي الذي أمر به، وأما أنه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضاً فيحتاج إلى البيان، فليتأمل.

التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وإنه) أي تحصيل الحاصل (محال)، فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدروه عنه كالعدم والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعارٍ عن الفائدة، ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق، **وبأن التكليف إنما هو** للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها، (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجداً لأفعاله (بالظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع: **الأول: فيه إضافة الفعل إلى العبد** نحو ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿ذلك بأن اللّه لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الأنفال:٥٣]. الثاني: ما فيه مدح وذم) نحو ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾ [النجم:٣٧]، ﴿كيف تكفرون باللّه﴾ [البقرة:٨٢]، (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام:١٦٠]، ﴿ومن يعص اللّه ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣]، (وهو أكثر من أن يحصى. الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال اللّه تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك:٣]، ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء:٨٢]، الذي أحسن كل شيء خلقه ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [النحل:١١٨]. (الرابع: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف:٢٩]. (الخامس: الأمر بالاستعانة نحو ﴿إياك نستعين﴾ [الفاتحة:٥]، ﴿استعينوا باللّه﴾ [الأعراف ١٢٨]) ولا معنى للاستعانة فيما يوجده اللّه في العبد فيما يوجده العبد بإعانة من ربه. (السادس: اعتراف الأنبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ [الأعراف:٢٣]، وقول يونس عليه السلام: ﴿سبحانك إني كنت من الظالمين﴾ [الأنبياء:٨٧]. (السابع: ما يوجد) في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ﴿ارجعوني لعلي أعمل صالحاً﴾ [المؤمنون:٩٩ - ١٠٠]،

قوله: (وبأن التكليف إنما هو إلخ) فيه بحث لأن الظاهر أن المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى، ولا شك أن الدهري النافي للصانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود، فتأمل.

قوله: (الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء اللّه تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادي أو جعل هذه الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال كما في بنى الأمير المدينة.

﴿لو أن لي كرة فأكون من المحسنين﴾ [الزمر:٥٨]، الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره) وإيجاده وخلقه (نحو ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦]) **أي عملكم** (خالق كل شيء) وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الإيمان) إجماعاً (فيكون فعالاً له، وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والختم نحو ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ [البقرة:٢٦]، ﴿وختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة:٧]، وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها، (وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصاً في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع إلى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا.

[المقصد الثاني: في التوليد وفروعه]

(اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيه ترتباً) ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً، فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح)، فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها (والمعتمد في إبطاله) أي إبطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) أي على إبطاله، (بأنه) يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد، وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه (إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (إلى جهته فإن قلنا: حركته) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فإما بهما) أي بالجذب والدفع معاً (**فيلزم مقدور بين قادرين**) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته، (وإما بأحدهما)

قوله: (**أي علمكم**) مبني على ما ذهب إليه سيبويه من أن ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال أيضاً لأن كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الأوضاع والحركات وغير ذلك، قيل: على تقدير جعل ما مصدرية أيضاً يحتاج إلى جعل إضافة عملكم لإفادة العموم وإلا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجار ولا خلاف في أنه مخلوق له تعالى، ويرد عليه أنه لا إضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق، ثم إنه لا حاجة إليه لأن العمل هاهنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر.

قوله: (**فيلزم مقدور بين قادرين**) فيه نظر إذ للخصم أن يسند الحركة إلى مجموع القدرتين، ويمنع استقلال كل منهما بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما، غاية

فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه، وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور (لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة)، **وبيانه على ما في الأبكار** أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة، فاختلفت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل الفاعل السبب **وإن كان معدوماً حال وجود المتولد** كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أسرش إلى أنها كلها **حوادث لا محدث لها**، والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل اللّه تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب، وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله **كالقطع والذبح** وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير

الأمر أنه مستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لا توارد ولا تحكم.

قوله: (وبيانه على ما في الابكار إلخ) إنما قال على ما في الأبكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فإن ما نسب إليهما هاهنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل إلى النظام بحكاية الكعبي عنه، ونسب إلى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى مكتسبة للعبد.

قوله: (وإن كان معدوماً حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدماً أو مقارناً، فمعنى كون المتولد فعلاً للمعدوم مقدوراً له تأثيره باختياره في السبب الموجب له فلا يرد أن المتولد ولو كان مقدوراً للعبد لما وجد بعد فنائه.

قوله: (حوادث لا محدث لها) أورد عليه أنه يستلزم استغناء العالم عن الصانع، وأجيب بأنهم إنما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي إلى حدوثها، ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك.

قوله: (كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فإنهما قائمان بمحل القدرة، ثم الفرق بينهما وبين الألم في المضروب والاندفاع في الثقيل حيث حكم بأن الأولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجيء من أن الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الأولين، فإن قلت: قد يقع الأولان أيضاً بعد ذلك كما إذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامي أن أصاب المذبح أو عضواً فحصل الذبح أو القطع، قلت: هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما.

فالإلزام بها **لا يقوم بها حجة عليهما**، (والمعتزلة) القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كأبي الحسين وإتباعه (وجنحوا إلى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم، (أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له، (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاً له (مباشراً بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها، واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من وجوه استدلالاتهم، وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة هاهنا (ويؤيده اختلاف الأفعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالأيد) القوي (يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعاً بقدرة اللّه لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي) بأن يخلق اللّه الحركة في الجبل دون الخردلة (وأنه مكابرة) صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط أفعال أخر، والآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه: الأول: ورود الأمر والنهي بها) أي بالأفعال المتولدة (كما) وردا (بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة اللّه تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع (والإيلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمور بها وجوباً أو ندباً وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي عنه، فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة. (الثاني: المدح والذم) **فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم** في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد. (الثالث: نسبة الفعل إلى العبد دون اللّه) كما

قوله: (**لا يقوم حجة عليهما**) وكذا لا يقوم حجة على ثمامة والنظام إذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الأبكار حتى يلزم أحد المحذورين.

قوله: (**فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم إلخ**) اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لايدل على استناد المتولد إلينا، وذلك لأن حسن الذم للمتولد حاصل وإن علمنا استناده إلى غيرنا فإنا نذم على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها مع أنا نعلم أن المحرق غير الملقي، وأجيب بأن الذم فيما ذكر على نفس الإلقاء المفضي إلى الإحراق عادة لا على الإحراق.

في قولهم : حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب، وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه، (والجواب :) بعدما تقدم في الأفعال المباشرة من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع فيخلق اللّه الفعل عقيبها، وأن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية، وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات، وأما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف، وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (أنه) أي الجواب بعدما تقدم أنه (لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجار متعلق بقوله : لا يكفي أي لم لا يكفي الأجزاء في جميع ما ذكر فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم في النسبة، وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم. وأجاب الآمدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقل يجد في نفسه أن فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله، وكذا الحال في المتولدات قال : والذي نخصه هاهنا أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات، **إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب** وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وإن سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله، لأن المباشر إنما كان فعلاً له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب، **والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً**، وأجاب عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الأعمال وهو أن الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة، وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة ولك أن تقول : جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة، وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب

قوله : (**إذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب إلخ**) قيل عليه : وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته، إنما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء، وأما لو كان وقوعه منه باعتبار إيجاد السبب فلا نسلم المنافاة، غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك إنما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء.

قوله : (**والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً**) إن أريد احتياجه إلى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وإن أريد احتياجه إلى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلاً له فإن أفعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع أنها أفعاله تعالى اتفاقاً.

اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها، (ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة إلى ذكر فروعه، والجواب عنها (لكنا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي. (الفرع الأول) من تلك الفروع (أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد)، وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة، والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشراً، فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما، (وهما مثلان **واجتماع المثلين محال** مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه) أي في الجبل من قدرة الذرة أعداداً من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع) الجبل (بها)، أي بتلك الأعداد من الحمل (**وذلك محال ضرورة**، والجواب أنه) أي القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل واحد، فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة منهم فإنهم فضلوا وقالوا: لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين، ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول: ليس يلزم من تجويز المباشرة (في غير ما وقع التوليد) مشروطاً (بشرط عدم السبب)، كما أن وقوعه تولداً مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلاً عن الآخر، **ويحتمل الكلام وجهاً آخر** وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه، وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين. (الثاني:) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد للّه تعالى بل جمع فعله) عندهم (مباشرة) ومقدور بالقادرية من غير توسط

قوله: (واجتماع المثلين محال) إذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في أفعال اللّه تعالى على القول بالتوليد فيها.

قوله: (وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالته، نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة اللّه سبحانه وتعالى على أن اجتماع المثلين غير صدورهما من واحد، فتأمل.

قوله: (ويحتمل الكلام وجهاً آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فإن المباشر والمتولد في الوجه الأول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب، ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني يتحدان به بالذات، يقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى أن لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره، وفي الوجه الأول محمول على المثلية أو أريد به العينية بحسب الماهية نظيره أن يقال: زيد عين عمرو في الماهية أي ماهيتهما متحدة.

سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله إلى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على اللّه محال، (والجواب: إن ذلك) أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب)، وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقاً (مع أنه) أي الاحتياج إلى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها)، إذ هاهنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر فما هو العذر هناك هوالعذر هاهنا، والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها، (ولا شك أن حركة الرياح) واعتمادها (من فعل اللّه تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليداً (والجواب: ما سبق في فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدرة اللّه تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة. (الثالث:) من الفروع (قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر) يعني أنه إذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه **ثم تذكر النظر** فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه **بل مقدوراً مباشراً بالقدرة**، وذلك لوجهين: أشار إلى أولهما بقوله: (لأنه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل اللّه) تعالى وليس مقدوراً للبشر (فلو وقعت المعرفة باللّه به) أي بالنظر حال كونه (متذكراً لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل اللّه أيضاً (فامتنع التكليف بها) **وخرجت عن أن تكون مأموراً بها** وهو باطل إجماعاً وأشار إلى ثانيهما بقوله: (ولأنه) أي تذكر النظر

قوله: (ثم تذكر النظر) أي بلا قصد التذكر.

قوله: (بل مقدوراً مباشراً بالقدرة) أي الحادثة وإلا لم يكن مقدوراً للعبد كما لو كان متولداً من تذكر النظير فيمتنع التكليف بها، لكن يرد عليه أنه يخالف ما ذكره في الفرع الأول وهوأن المتولد من السبب المقدور يمتنع أن يقع مباشراً باتفاق المعتزلة، فتأمل.

قوله: (وخرجت عن أن تكون مأموراً بها) فيه دفع بمنع بطلان التالي أعني امتناع التكليف بها، بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد أوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه.

(حينئذٍ) أي حين كونه مولداً (يولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولداً للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها، (وجواب الأول ما مر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الأعمال (و) **جواب (الثاني: لا نسلم** إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر)، أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فإن قيل: الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل اللّه فيلزم) من منع الشبهة توليده، (دفع فعل العبد لفعل اللّه وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضاً، (قلنا: يلزمكم مثله في إمساك الأيدي القوي الشيء) الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلاً (مباشراً للرب أو متولداً من فعله) الذي هو حركة الرياح (فما هو جوابكم فهو جوابنا. (الرابع:) من تلك الفروع (الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد)، إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتمادات لبعض الأجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذ الأسباب. والجواب: لا نسلم أنها أسباب، بل جاز أن تكون شروطاً لوقوعها من القدرة مباشرة، (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الإطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها، وجوابه ما عرفت آنفاً، (ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو) ضم أصبعه (إلى جسم آخر) وقال: هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة)، كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القائلين بالتوليد. (الخامس:) منها

قوله: (وجواب الثاني لا نسلم إلخ) اعترض عليه بأن صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وإنما يمنع صحة الشبهة، والجواب: أن الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات، ولا شك أن الشبهة العارضة لا يمنع العلم حينئذ وإن لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مرّ في الموقف الأول.

القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه) إذا لم يمنعه مانع. (فالأول: كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للألم) فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء. (والثاني: كالاعتماد اللازم للسفلي) فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه، قال الآمدي: ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلاً من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث، **ومن توليدها في الحدوث توليدهما في البقاء** ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرْطاً في التوليد **لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة** ولم يقولوا به. (السادس: اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلات المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون، (والنافي له مراغم لأصله) في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للإجماع) فإن الأمة أجمعوا **على أن المستقل بالأمانة والإحياء** هو اللّه سبحانه وتعالى (وللكتاب) فإن نصوصه دالة عليه، (**قال تعالى**: ﴿**هو يحيي ويميت**﴾ [الأعراف: ١٥٨])، ﴿ربي الذي يحي ويميت﴾ [البقرة:٢٥٨]، (السابع: قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أولا

قوله: (**ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء إلخ**) فيه نظر إذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة، فإن التأليف لا يتعدد ولا في الوهي فلأن الألم واحد وإن دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرء مع انتفاء الألم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق.

قوله: (**لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة**) قدْ عرفت مما ذكرنا آنفاً أن البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهي ويحيل في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الأسباب المولدة.

قوله: (**على أن المستقل بالإماتة والإحياء إلخ**) ذكر الإحياء في صدد بيان لزوم خرق الإجماع إما على سبيل الاستطراد وإما إلى أنه يلزم بعض المعتزلة خرق الإجماع على استقلاله تعالى بالإيحاء أيضاً، لأن منهم من يدعي أن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية كالجبائي فإذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدوراً للجارح لزمه أن يعترف بأن الحياة أيضاً مقدورة له.

قوله: (**قال اللّه تعالى هو يحيي ويميت**) فإن المستفاد من الآية صدور جميع الإحياء والإماتة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حقق في كتب المعاني.

وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأثبته قوم) وقالوا: مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه، (ومنعه آخرون) وقالوا: لا يقع شيء من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولداً من أفعالهم **(وإلا لحصل ذلك)** الطعم أو اللون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم، لأن الأجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الأفراد المتجانسة (فيقال لهم:) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض (إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه)، فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وإن تعلق به ذلك الفعل. (الثامن: قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل: إنه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة، (وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء: سبب الألم تفرق الاتصال (والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما لم يؤلم) العضو (القوي المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي)، فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الألم متولداً من الاعتماد بل من الوهي لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها، (**والجواب أن اختلاف الوهي** المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلاً منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد (إلى اختلاف القابل كما استند) إليه (اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به، والحاصل أنكم جوزتم استناد الوهي

قوله: (وإلا لحصل ذلك إلخ) منقوض بعدم حصول الألم بضرب الحجر مع أن الألم متولدمن الضرب عندهم، فليتأمل.

قوله: (والجواب أن اختلاف الوهي) الأظهر فيَ العبارة أن يقال: والجواب أن اختلاف الألم كاختلاف الوهي، لأن النزاع وقع في تولد الألم واعلم أن هذا الجواب إنما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور، وأما لو استدل أبو هاشم على دعواه بترتب الألم على الوهي المترتب على الاعتماد فإن ترتب فعلٍ على آخر هو معنى التوليد احتيج إلى الجواب الذي سيذكره بقوله: وأيضاً فيبطله إلخ، لكنه أيضاً غير تام كما ستطلع عليه.

المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الألم والاعتماد، كما لا يخفى (**وأيضاً فيبطله**) أي يبطل تولد الألم من الوهي (**تفاوت الألم** تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الإبرة و) **ما يحصل** (**بذنابة العقرب**) فإن هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين، (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب **أقل مما يحصل برأس الإبرة** بكثير)، مع أن حال الألم على عكس ذلك فلا يكون متوالداً منه. (التاسع:) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (**هل يمكن إحداث الألم** بلا وهي من اللّه تعالى أم لا؟ هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني)، فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لايكون بسبب الوهي وتوليده إياه ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبنياً على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة هاهنا أن يقال: هل يمكن من اللّه تعالى« إحداث الألم بالوهي أو لا وحينئذٍ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي.

قوله: (**وأيضاً فيبطله تفاوت الألم**) لا يقال: الألمان المتولدان من الوهاء متساويان فأما الزائد في أحدهما فمن خلق اللّه تعالى لأن نقول: أمكن أن يقال مثله في الألم بتقدير تولده من الأعتماد.

قوله: (**وما يحصل بذنابة العقرب**) أي بإبرتها نقل من الشارح أن الصغاني ذكرها في العباب في ذبب فالعبارة بباءين موحدتين، وأما الجوهري فقد ذكر في باب النون مع الزاي المعجمة زنابا العقرب قرناها، فهي بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لأن العقرب لا تلدغ بقرنها بل بإبرتها.

قوله: (**أقل مما يحصل برأس الإبرة**) فيه منع ذكرناه في بحث اللذة والألم وهو أن ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقاً غير تفريق الإبرة بدخول جرمها، فأقلية الوهاء الحاصل بها من الهواء بدخول جرم الإبرة ممنوع.

قوله: (**المذكورة في الكتاب**) فيه إيماء إلى أنه ليس آخر الفروع المذكورة في الأبكار فإن فيه فروعاً أخر.

قوله: (**هل يمكن إحداث الألم**) يمكن أن يقال: حاصله أن الواقع فيما نشاهده هو وقوع الألم من اللّه تعالى مقارناً للوهي، فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الألم بلا وهاء أم لا؟ فمن قال: بأن الترتب في أفعال اللّه تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشراً لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنياً على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى.

[المقصد الثالث: أمور صرح بها القرآن]

(في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع وهم يؤولونها) الأول: الطبع: قال الله تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [النساء: ١٥٥] (والختم) ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة:٧]، (والأكنة) ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ [الأنعام:٢٥]، (ونحوها) كالأفعال في قوله تعالى: ﴿أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤]، فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة، وإنما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وإنما سميت بذلك لكونها مانعة، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى، فصح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد إلى أن يمنع مانع والأصل عدمه، فمن ادعاه يحتاج إلى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه: الأول:) وهو لأوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) إلى آخر الآيات (أي سماها مختوماً عليها) ومطبوعاً عليها ومجعولاً عليها أكنة وأقفال ووصفها بذلك كما قال ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ [الزخرف:١٩]، أي سموهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي. (الثاني:) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسميها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن)، وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار، ونتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها، وذلك في مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه. (الثالث:) وهو للكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه أنه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم، (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول. (الرابع:) وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه

قوله: (لعلمه أنه لا ينفعهم إلخ) فيه دلالة على أن المعتزلة وإن أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه إذا علم أنه لا ينفعهم.

لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل وهو) أي ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على أصلهم الفاسد)، وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى اللّه سبحانه وتعالى سيأتيك بيان فساده، (يبطله ذكر اللّه تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك) حيث قال: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم اللّه على قلوبهم﴾ [البقرة:٦-٧]، أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله: ختم استئناف لبيان السبب، (وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان فإن مَجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم بعلامة مميزة، ومنع اللطف والإخلاص **لا يقتضي امتناع الإيمان** فلا يصح الحمل عليها. (الثاني:) من تلك الأمور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فإن الشارح الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل الموافقة **وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة** لا خلق القدرة، إذ لا تأثير لها **وحملوا الهداية على معناها الحقيقي** أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان والمعتزلة (أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبل

قوله: (لا يقتضي امتناع الإيمان) وإلا كان قبيحاً لا يسندإليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بأن ما ذكر يصلح سبباً للامتناع باعتبار أن مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتأمل.

قوله: (وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من أنه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد إذا كان اختيارياً بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد.

قوله: (وحملوا الهداية على معناه الحقيقي) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة أولوهما يشير إلى أن الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بأنها باقية على حقيقتها أو مؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من أنه حقيقة في الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، واحتج عليه بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى﴾ [فصلت:١٧]، على الهدى، والجواب أن الغرض هاهنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه اللغوي أو العرفي فلا مخالفة، ويمكن أن يدفع أيضاً بأن الهداية قد تتعدى إلى المفعول الثاني بنفسها، وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى الأول الإيصال إلى المطلوب ولا يكون إلا فعل اللّه تعالى فلا يسند إلا إليه، ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند إلى القرآن تارة نحو قوله تعالى: ﴿يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء:٩] وإلى النبي، أخرى نحو ﴿إنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى:٥٢]، والمراد بالهداية في قوله هاهنا وحملوا الهداية إلخ هو المتعدي بنفسه، وفي وحواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فإنه حمل الهداية في قول

المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق الغواية، كما في قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت:١٧]، إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم (والذي يبطله) أي هذا التأويل (أمور: الأول: إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الأمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلهما بها. (الثاني: الدعاء بهما نحو اللّهم ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة:٦]) اللّهم وفقنا لما تحب وترضى، والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) **فلا يتصور طلبها**، (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه). (الثالث: كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعواً)، إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملها على الدعوة. (الثالث:) من تلك الأمور (الأجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم اللّه أنه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره اللّه له وعلم أنه يموت فيه، (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذه المقدر بتقديم ولا تأخير، قال تعالى ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة **ولا يستقدمون**﴾ [الحجر:٥]،

مصنفه ونسألك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغوا الفقرة الثانية كما أنه المراد في الآية الكريمة أعني ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت:١٧]، وهذا الجواب وإن كان لا يخلو عن تكلف إلا أن ارتكابه لتوجيه الكلام ليس أول قارورة كسرت في الإسلام.

قوله: (فلا يتصوّر طلبها) فإن قلت: أمثال ما ذكر إنما هو لطلب التثبيت والدوام، قلت: لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر.

قوله: (ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده، إذ لا يتصوّر استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط، هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول أنه يجوز عطفه على الجزاء أيضاً بناء على أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [يونس:٤٩]، لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩]، ومن هذا الباب قولهم: كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز أن يراد بالأجل فيهما الأجل الثابت فلا يعارض قسمة الأجل إلى الثابت والمعلق، وأنت خبير بأنه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فإن قلت: قوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً وأجل مسمى﴾ [الأنعام:٢]، عنده يدل على تعدد الأجل لأن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى قلت: ممنوع لقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف:٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن اللّه قادر على أن ينزل آية﴾ [الأنعام:٣٧]، ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما أجل الدنيا وأجل الآخرة.

(والمعتزلة قالوا: بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل اللّه تعالى (و) قالوا: (إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله) الذي قدره اللّه تعالى له، فالقاتل عندهم غير بالتقديم الأجل الذي قدره اللّه تعالى له (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل، (الضرورة) كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانياً (ولو كان) المقتول (ميتاً بأجله) الذي قدره اللّه له (لمات وإن لم يقتله فهو) أي القاتل (لم يجلب) حينئذٍ (بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً فكان لا يستحق الذم) عقلاً ولا شرعاً لكنه مذموم فيهما قطعاً، إذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضاً (بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف، ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه، ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالأجل منسوب إلى القاتل والفرق غير بين في العقل)، لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم، فلما إذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به) **وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة** بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى اللّه تعالى وإلا كان فعلاً منه خارقاً

قوله: (لما قالوا به) قدر جواب لو لئلا يتوهم تعلقها بماقبلها فإنه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها.

قوله: (وبيان ذلك أنه لما حكم بالعادة إلخ) المفهوم من هذا البيان هو أنهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين إليه تعالى بل فرقوا بأن نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم في ساعة إلى القاتل ليندفع عنه شبهة القدح في المعجزات، ونسبوا موت جماعة قليلة في لحظة إليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة، ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل إليه وفيه نظر لأن هذا شرح لا يطابق المشروح فإن المفهوم من قول المصنف، ذهب جماعة منهم إلى أن ما لايخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل ومن سياق كلامه إلى هذا القول أنهم قائلون بأن النسبة في كلتا الصورتين إلى القاتل. غاية الأمر أن الموت في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع بالأجل، وفي صورة الجم الغفير لا بالأجل وهذا الفرق تحكم بحت لا يدعو إليه داع إذ لا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لأنه لما كان موت الجم الغفير منسوباً عندهم إلى القاتل لم يكن فعلاً للّه تعالى سواء كان بالأجل أو لا بالأجل فيلزم القدح ليحتاج إلى دفعه بالفرق بكون الموت في إحدى الصورتين بالأجل وفي الأخرى لا به، اللّهم إلا أن يقال: إذا كان موت الجم الغفير في ساعة بالأجل يكون للّه تعالى دخل فيه في الجملة وإن كان منسوباً إلى القاتل فيلزمهم الإلزام ففرقوا ليندفع عنهم الإلزام، وأنت خبير

للعادة لا لإظهار المعجزة، وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه، والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلاً وحكم العادة ممنوع **لأن مثله يقع في الوباء**. (الرابع: الرزق وهو عندنا كل ما ساقه اللّه إلى العبد فأكله فهو رزق له من اللّه حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من اللّه شيء **ليس**) **ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفي** لما ادعى عن تخصيصه بالحلال، وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحاً كان أو حراماً وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير، قال الآمدي: والتعويل على الأول فإن قيل: كيف يتصور لا إنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم وقد قال تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة:٣]، أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لأنه بصدده (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ﴿وما من دابة في الأرض إلا على اللّه رزقها﴾ [هود:٦]) فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها ولا حرمة، (و) فسروره أخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به أخرى فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه **وهو**

بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لامعها فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل إليه تعالى أو إلى القاتل، وسواء قيل: إنه بالأجل أولا به على أن انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل.

قوله: (لأن مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري أنه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة، ثم نقل عن المدائني أنه قال: حدثني من أدركته قال: كان ثلاثة أيام فمات في كل يوم سبعون ألفاً وقيل: مات فيه عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق إلا اليسير، وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال: ما فعلت الوجوه فقيل: تحت التراب أيها الأمير.

قوله: (ليس ما ذكر تحديداً للرزق إلخ) فاندفع أمور (الأول) إطلاق لفظ الكل في التعريف مع أنه لإحاطة الأفراد والتعريف للماهية، (الثاني) خروج رزق البهائم عنه، (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل ثمة.

قوله: (بل هو نفي إلخ) فذكر العبدلأن الحلال والحرام إنما يطلقان على الرزق بالنسبة إلى المكلف وذكر الكل لإفادة الشمول صريحاً، لكن يرد أن التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره أو جعل مجازاً عن مطلق الطعم ليتناول المشروب، والظاهر أن كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله: وربما قال بعضهم: لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقاً على التغليب لأنه لا قائل بكون الرزق مخصوصاً بالإنسان.

خلاف الإجماع) من الأمة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز)، وذلك الأصل هو قاعدة السن والقبح العقليين فإنها منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها. (**الخامس: في الأسعار**) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه الصلاة والسلام وقالوا: سعر لنا يا رسول الله، فقال: «المسعر هو الله». (وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضم: هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص، وقال آخرون: هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى.

[المقصد الرابع: أنه تعالى مريد لجميع الكائنات]

(أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة، فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل، منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً) فلا يقال: الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لإيهامه الكفر)، وهو أن الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة (وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف)، والإعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) أي في الإسناد تفصيلاً (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً، (كما يصح) بالإجماع، والنص (أن يقال: الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع

قوله: (وهو خلاف الإجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الإجماع لا بقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود:٦]، كما ذكر في تفسير القاضي وغيره، لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وإن سهل دفعه بأن يفرض أن الله تعالى لم يسق إليه شيئاً من المباح، لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً قوي، والجواب بأن معنى الآية والله أعلم، وما من دابة يتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشترك الدفع فإن من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال.

قوله: (الخامس في الأسعار إلخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي إذ لا نزاع في أن تقليل الأجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى، ولا في أن تعيين المبيع والثمن من العبد وإنما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له.

كونها مخلوقة له اتفاقاً، (وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض) أي هو مالكها، (ولا يقال: له الزوجات والأولاد **لإيهامه إضافة غير الملك** إليه)، ومنهم من جوز أن قال: الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها (وقالت المعتزلة: هو مريد) لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة **عند من أثبتها**، وأما افعال العباد فهو مريد (للمأمور به)، منها (**كاره للمعاصي والكفر**) وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة (لنا، أما أنه مريد للكائنات) بأسرها (فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداءً (**وخالق الشيء بلا إكراه مريداً له**) بالضرورة (وأيضاً) **قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى**، فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة، وهذا معنى قوله: (فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة) كما مر (ولا بد منها) أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها، (وأما أنه

قوله: (لإيهامه إضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والأولاد من حيث أنها زوجات وأولاد لا إضافة الملك.

قوله: (عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الإرادة.

قوله: (كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد: يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى، والظاهر أنه لا يصير على هذا رئيس قرية من عباده، وأنت خبير بأن الظاهر أنه لا يصير على خلاف رضا أيضاً مع أن أهل السنة جوزوه في حق الباري تعالى فالحق أن قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس في السعة والإحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه، نعم ما أراده الله تعالى إرادة تامة لا يتخلف عنها، وأما ما أراده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم جواز تخلفه بحث ظاهر.

قوله: (وخالق الشيء بلا إكراه مريد له) فيه بحث لأن الخلق المطلق لا يدل على الإرادة لاحتمال الإيجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ إلى الدليل الثاني وأيضاً يكون قوله: بلا إكراه مستدركاً، والجواب أن المراد الحق بالقدرة لكن نفي الإكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في إثبات الإرادة، ولا يلاحظ هاهنا أن مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الإرادة بخلاف الوجه الثاني فإن مثبت الإرادة فيه هو هذا.

قوله: (قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة إلحاق هذا الكلام دفع ما يقال: من أن الإرادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير، فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج إلى إرادته تعالى، أعني التخصيص فيها.

غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر) مثلاً (أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً) لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً، (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده) بالضرورة، وأيضاً لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولأنه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء (صفة مرجحة لأحد طرفيه) لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة، **وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر** مراد الله مع كونه واجباً وأيضاً هو منقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة، ويعضد (هذا) الذي هو مذهبنا (إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، فإن هذا مروي عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً، بل ربما يحتج به أيضاً، وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية، كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم **في معرض تعظيم الله** وإعلاء شأنه. (والأول:) وهو ما شاء الله كان (دليل الثاني) وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون، **وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض** إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ الله. (والثاني:) أعني ما يشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية: (الأول: لو كان تعالى مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف مايريده يعد) عند العقلاء (سفيهاً)

قوله: (وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر إلخ) فيه بحث لأن هذا إنما يرد على توجيه كلام المصنف في حمل أحد الطرفين فيه على الأحد الغير المعين، وأما لو حمل على أحدهما معيناً أعني الطرف المستحيل فلا، إذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فإن الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الإرادة القديمة فليتأمل.

قوله: (في معرض تعظيم الله تعالى) لا يخفى أن هذا كلام خطابي إذ إيجاد الأجرام العظام من السموات والأرضين وما بينها من الذوات، بل كل ما دخل تحت الإمكان غير الحركات الجزئية والأعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم وإعلاء شأن.

قوله: (وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلخ) فيه بحث لأن انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين، وهذا الاستدلال مبني عليه فإن قلت: مردودتيه باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت: هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول المدعي فيه بعد انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير إلى هذا هناك أيضاً.

فيلزم السفه في أحكام اللّه (تعالى عن ذلك علواً كبيراً، قلنا: لانسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة: الأول: إن الممتحن لعبده **هل يطيعه أم لا** قد يأمره ولا يريد منه الفعل)، أما الأول: وهو أن الصادر منه أمر حقيقة **فلأنه إذا أتى العبد بالفعل** يقال: امتثل أمر سيده، (و) أما الثاني: وهو أنه لا يريه الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر. (الثاني: إنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل) تمهيداً لعذره، (ويرد عصيانه فيه، فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه فإن قيل: الموجود هاهنا صورة الأمر لا حقيقته، فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه. **أجيب**: **بأنه قد يأمر به** إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلاً. (الثالث: إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيهاً. (الثاني:) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفار مراد اللّه تعالى لكان فعله) والإتيان به (موافقة لمراد اللّه تعالى فيكون طاعة مثاباً به وإنه باطل ضرورة) من الدين، (قلنا: الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة، قال الآمدي: ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له كيف والإرادة

قوله: (هل يطيعه أم لا) فيه إتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه إلا أن يحمل أم على المنقطعة كما في قوله عليه السلام: هل تزوجت بكراً أم ثيباً؟ والمقام لا يساعده كما لا يخفى، اللّهم إن تحمل على مذهب ابن مالك وإن كان مردوداً كما حققناه في حواشي المطول.

قوله: (فلأنه إذا أتى العبد بالفعل إلخ) فيه بحث لأنه إذا لم يكن طالباً لفعله حقيقة لم تكن الصيغة أمراً إلا ظاهراً، فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر إلى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال. اللّهم إلا أن يقال: المعلوم فيما نحن فيه أيضاً تحقق صيغة الأمر بالنسبة إلى إيمان الكافر وأما تحقق حقيقته إذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا نسلم فإن قلت: إذا لم يتحقق حقيقة الأمر يلزم أن لا يؤاخذ أحد بترك الامتثال قلت: لم لا يجوز أن تكون المؤاخذة لترك الامتثال بما أمر به ظاهراً إذ ليس له اطلاع على الحقيقة؟ فتأمل.

قوله: (أجيب بأنه قد يأمر به إلخ) فيه أنه كلام على السند مع أن العاقل إذا علم حصول الفائدة بصورة لطلب لا حاجة له إلى حقيقة الطلب.

كامنة والأمر ظاهر، ولهذا يقال في العرف: فلان مطاع الأمر **ولا يقال: مطاع الإرادة** (وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر)، لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول (وهو لفظي) لا طائل تحته. (الثالث: لو كان الكفر مراد اللّه تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) إجماعاً، (فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر) اتفاقاً، (**قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي**، والكفر مقضي لاقضاء والحاصل أن الإنكار) المتوجه نحو الكفر إنما هو (بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية) يعني أن للكفر نسبة إلى اللّه سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى. (والرضاء بالعكس) أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، (إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء) وهو باطل إجماعاً. (الرابع: لو أراد اللّه الكفر وخلاف مراد اللّه ممتنع) عندكم (كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق) لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذ، (قلنا: الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقاً للقدرة) الكاسبة (عادة) إما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين، وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العبادة كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدوراً)

قوله: (ولا يقال: مطاع الإرادة إلخ) ففيه أن هذا أمر لفظي، ولهذا لا يقال: مطاع النهي ومطاع الطلب.

قوله: (قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى) اعترض عليه بأنه لا معنى للرضاء بصفة من صفات اللّه تعالى، بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى، فالصواب أن يجاب بأن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر، أو بما في شرح الكشاف من أن الرضاء بالكفر إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصداً إلى زيادة عذابه، كما قال اللّه تعالى حكاية: ﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ [يونس:٨٨]، وأجيب: بأن رضى القلب بفعل اللّه تعالى بل بصفته أيضاً مما لا شك في صحته ثم إن الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات، ولما كان الرضاء الأول هو الأصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فإن قلت: لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت: هذه الصفة تقتضي الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي مظنة أن يعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا: يجب الرضاء بالقضاء.

بالفعل (للمكلف به، والإيمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة، (وإن لم يكن مقدوراً) بالفعل (للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله، وعدم المقدورية بهذه المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً (فهذه دلائل العقل) لهم، (وربما احتجوا بآيات) تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الأولى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ [الأنعام:١٤٨]) حكى اللّه تعالى عنهم أنهم قالوا: أشركنا بإرادة اللّه تعالى ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى، كما تزعمون أنتم ثم إنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم﴾ [يونس:٣٩]، قلنا: قالوا: ذلك الكلام (سخرية) من النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة اللّه تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل (ولذلك ذمهم اللّه بالتكذيب) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه، والمتابعة (دون الكذب) لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر: قل فلله الحجة البالغة، ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم. (الثانية: كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروهاً) فإنها تدل على أن ما كان سيئة أي معصية فإنه مكروه عند اللّه والمكروه لا يكون مراداً، (قلنا:) أراد كونه (مكروهاً للعقلاء منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة)، فليس قوله: عند ربك ظرفاً لقوله: مكروهاً، (أو) أراد بقوله مكروهاً كونه (منهياً عنه مجازاً)، وإنما يرتكب هذا التجوز (توفيقاً للأدلة) أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل. (الثالثة: وما اللّه يريد ظلماً للعباد مع أن الظلم من العباد كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد اللّه، (قلنا: أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض، فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد (و) لا كائناً بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلماً)، بل عدلاً وحقاً. (الرابعة: واللّه لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الإرادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا: بل) المحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة) ومؤاخذة، (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام. (الخامسة ولايرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الإرادة، (قلنا: **الرضاء ترك الاعتراض** واللّه يريد

قوله: (الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بأن الرضاء صفة القلب ولهذا يقال: رضي بقلبه ولو قيل: رضي بلسانه كان تعريضاً بعدم الرضاء، وترك الاعتراض دال عليه لا أنه نفسه

الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده أن العبد لايريد الآلام والأمراض) وليس مأموراً بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها، فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة، (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها. الأولى: ﴿ولو شاء اللّه لجمعهم على الهدى﴾ [الأنعام:٣٥]، الثانية: ﴿أن لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعاً﴾ [الرعد:٣١]، الثالثة: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام:١٤٩]، والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء **لأنه خلاف الظاهر** وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه. الرابع: ﴿أولئك الذين لم يرد اللّه أن يطهر قلوبهم﴾ [المائدة:٤١]، وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد اللّه إيمانهم. (الخامسة: ﴿إنما يريد اللّه ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾ [التوبة:٥٥] فموتهم على الكفر مراد اللّه. (السادسة: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩] والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (**السابعة**: ﴿**إنما قولنا لشيء** إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]) والاستدلال بهذه الآية بعيد جداً إذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد اللّه شيئاً

فالتأييد المذكور إنما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للإرادة لا مغايرة الرضاء لها فإن الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر، ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه، فالأولى أن يجاب بأن الرضاء إرادة خاصة وهي الإرادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ولك أن تقول: المراد أن الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الإنكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل.

قوله: (لأنه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو أن المعارضة بهذه الآيات إنما تتم إذا قدر مفعول المشيئة في الآية الأولى الاجتماع، وفي الثانية الاهتداء، وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو أن مفعول المشيئة في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لأن جمعهم على الهدى قسرهم عليه، وكذا الهداية لأنها بمعنى خلق الاهتداء لأن الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة، وكلمة لو تنفيها وبالجملة قد سبق أن المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الإرادة في أفعال اللّه تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الأفعال فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفاء مشيئتهما مراغمة أصل الاعتزال، فتأمل.

قوله: (السابعة: إنما أمرنا لشيء إذا أردناه الآية) فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو في سورة النحل ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]، وفي سورة يس هكذا ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢]، وليس ما ذكره موافقاً لموضع من القرآن العظيم.

كونه على أيسر وجه، ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد اللّٰه تعالى إذ لو كان مراداً له لكان مكوناً واقعاً لكنه مدفوع **بأن المعنى إذا أردنا تكوينه** فيختص بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم، (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير) (خاتمة:) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا **الموجود إما خير محض) لا شر فيه أصلاً** (كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه)، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين، وأما ما يكون شراً محضاً أو كان الشر فيه غالباً أو مساوياً فليس شيء منها موجوداً، **ولما كان لقائل أن يقول**: لماذا لم يجرد

قوله: (بأن المعنى إذا أردنا تكوينه إلخ) قيل: هذا التقييد راجع إلى مشيئة القسر وقد رد آنفاً بأنه خلاف الظاهر فلم ارتكبه هاهنا أجيب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه.

قوله: (الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلاً) الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر، أعني فقدان كل كمال الشيء وإذا أطلق على أمر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار يمنعها عن وصولها إلى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤدياً إلى ذلك العدم، وهذا مقرر عندهم وإن لم يقم عليه برهان كما أشار إليه الشارح في حواشي التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة، إذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم وأما كون الأفلاك كذلك ففيه نظر لأن لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها، ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الإشارات، اللّهم إلا أن يراد بالشر هاهنا معنى آخر، ثم إن ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات، ولذا أجاب الشيخ في الإشارات عن الاعتراض بأن الغالب على الإنسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لأنها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالباً في نوع الإنسان بأن الجهل المركب نادر بالقياس إلى البسيط وقد انضم البسيط إلى الطرف الأفضل بمعنى الأكمل في العلم فلا جرم يكون الغلبة لأهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه، واعترض عليه بأن الجهل البسيط أيضاً شر لأنه فقدان الإنسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر أكثر وأجيب بأن الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والإنسان ليس بشرير بالإضافة إليه لأنه ليس سبباً والحق أن ما ذكره في هذا المحل من الإشارات فسادات إذ لا يلائم أصول أهل السنة.

قوله: (ولما كان لقائل أن يقول إلخ) فيه بحث لأن هذا الاعتراض لا يتأتى إلا مع القول بأن فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين، والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الأصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج إلى الجواب، أما أنه لا بد من القول بالاختيار فلأنه

هذا العالم عن الشرور؟ أشار إلى جوابه بقوله: (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية)، لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول، وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال، وحينئذ (فكان الخير واقعاً بالقصد الأول) داخلاً في القضاء دخولاً أصلياً ذاتياً (و) كان (الشر واقعاً بالضرورة) وداخلاً في القضاء دخولاً بالتبع (والعرض، و) إنما (التزم فعله) أي فعل ما غلب خيره (لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتأمل) به، (سابح في البر أو البحر) يرشدك إلى ذلك أنه إذا ألدغ أصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك، فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً فلا بد للعاقل أن يختاره وإن احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلاً فضلاً عن أن يعد حكيماً فاعلاً لما يفعله، على ما ينبغي، واعلم أن قضاء اللّه عند الأشاعرة **هو إرادته الأزلية** المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال **وقدره إيجاده إياها** على قدر مخصوص وتقدير

لو كان موجباً لذاته لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلاً سواء كانت خيرات أوشرور، فلا يتجه أن يقال: لم فعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلأنه لو لم يقل بذلك كان الكل حسناً صواباً من اللّه تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال: لا يجوز من اللّه تعالى فعل الشر بل يجب أن يكون فاعلاً للخير، فأجاب صاحب المحاكمات بمنع أن الفلاسفة لا يقولون بالأصلين، أما الثاني فلأن الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الأولين، إنما النزاع في المعنى الأخير، وأما الأول فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه أن يقال: إن اللّه تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج إلى الجواب المذكور، هذا وأنت قد تحققت في أول بحث القدرة أن قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه واللّه الهادي.

قوله: **(هو إرادته الأزلية)** قيل: القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الإتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح، والإتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتعرية له من مظان الخلل، ولهذا وجب الرضاء بالقضاء، فالقول بأنه عبارة عن الإرادة المذكورة يحتاج إلى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفاً أواصطلاحاً إذ الأصل خلاف الاشتراك والنقل.

قوله: **(وقدره إيجاده إياها إلخ)** قيل: لم يعتبر الإيجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الأصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الإيجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجد به.

معين في ذواتها وأحوالها، **وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة** عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء. **والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر** في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

[المقصد الخامس: في الحسن والقبح]

(في الحسن والقبح. القبيح) عندنا (ما نهى عنه شرعاً) **نهي تحريم أو تنزيه** (والحسن بخلافه) أي **ما لم ينه عنه شرعاً** كالواجب والمندوب والمباح، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل اللّه سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً

قوله: (وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة إلخ) هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الإشارات: اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد. وقال في المحاكمات: أما العناية فهو علم اللّه تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها، والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات جملة. هذا واعلم أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة إذ لا وجود لها إلا في الأزل ولكن باعتبارين وأما الصور والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين، مرة في الأزل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة.

قوله: (والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر إلخ) أما إنكارهم القدر فظاهر لإسنادهم خلق أفعال العباد إليهم، وأما إنكارهم القضاء فيها فإما لأنهم لم يقولوا بإرادة اللّه تعالى لأفعالهم بالذات بل قالوا: إنه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم ورغباتهم وإما لأنهم أنكروا الإرادة في فعل السيئة والمباح.

قوله: (نهي تحريم أو تنزيه) المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروهاً كراهة تنزيه وهو إلى الحل أقرب بمعنى أن تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله، والمنهي عنه نهى تحريم حرام عند محمد رحمه اللّه، وأما عندهما فإما حرام أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم، ومعنى قربه منه أن فاعله لايدخل النار بفعله لكن يستحق محذوراً آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم إدخال النار لكن حرماناً مؤقتاً.

بالاتفاق. وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك) أي حسن الأشياء وقبحها (عائد إلى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر) فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة. (وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) إما لذاته وإما لصفة لازمة له وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم. (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه. نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من (تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والإثبات على شيء واحد. (فنقول:) وبالله التوفيق (الحسن والقبح **يقال لمعان ثلاثة: الأول**: صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال: العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال، (ولا نزاع) في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها و(أن مدركه

قوله: (ما لم ينه عنه شرعاً) ينبغي أن يراد بالموصول فعل صادر عن رؤية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي.

قوله: (يقال لمعان ثلاثة: الأول إلخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب أن الحسن والقبح إنما يطلقان على ثلاثة معان: الأول: موافقة الغرض ومنافرته، الثاني: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم، الثالث: ما لا حرج في فعله وما فيه حرج، ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الأول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر أن الحصر المذكور إضافي لا حقيقي إذ المعنى الأول المذكور هاهنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح، أما مغايرته للأول فظاهر، وأما للأخيرين فلأنهما يخصان الأفعال بخلاف ما ذكر هاهنا. فإن قلت: الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الأفعال وقبحها لا مطلقهما قلت: لا شك أن الحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته، وليس هذا عين المعنى الأول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذي لا يلائم الغرض وينافر الطبع، وبالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل.

العقل) ولا تعلق له بالشرع. (الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً (وقد يعبر عنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما (وذلك أيضاً عقلي) أي مدركه العقل كالمعنى الأول (ويختلف بالاعتبار **فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه**) وموافق لغرضهم (ومفسدة لأوليائه) ومخالف لغرضهم، فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافي لا صفة حقيقة وإلا لم يختلف، كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين. (الثالث: تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلاً وآجلاً (أو الذم والعقاب) كذلك، **فما تعلق به المدح** في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد. وإن أريد به ما يشمل أفعال اللّه تعالى **اكتفي بتعلق المدح والذم** وترك الثواب والعقاب، (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع **فهو عندنا شرعي**) وذلك لأن الأفعال كلها **سواسية** ليس شيء

قوله: (فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه إلخ) لا يخفى أن كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على أن المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير وإلا لم يخرج فعل اللّه تعالى لما ذكره فحينئذ مراده من قوله هاهنا: فإن قتل زيد إلخ إن قتل زيد إذا صدر عن أعدائه يكون حسناً بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الأعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحاً بالنسبة إلى الفاعل الذي هو الأولياء، لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة إلى الأعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الأعداء بالقبح ولو بالنسبة إلى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف يلتزمونه.

قوله: (فما تعلق به المدح إلخ) لا يخفى أن هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الأكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا.

قوله: (اكتفي بتعلق المدح والذم) أي اكتفى في المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في أفعال الباري تعالى فإن المعتزلة فرعوا على هذا الأصل تنزيه الباري تعالى عن القبائح لإيجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب.

قوله: (فهو عندنا شرعي) ذهب بعض أهل السنة إلى الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال اللّه تعالى مستدلاً عليه بأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع لزم الدور وإلا كان واجباً عقلياً فيكون حسناً عقلاً فإذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحاً عقلاً، ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع و أما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز إن ثبت بنص الشارع.

قوله: (سواسية) قال الأخفش: سواسية أي أشباه فإن سواء فعال وسية يجوز أن يكون فعه

منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. (وعند المعتزلة عقلي) فإنهم (قالوا: للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً (أو منقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعلة ذماً وعقاباً، (ثم إنها) أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (**كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار**) فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن إذا ورد به الشرع علم أنه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة كصوم أول يوم من شوّال) حيث حرمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره (ثم إنهم اختلفوا، فذهب الأوائل منهم) إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما **وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين** (إلى إثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقاً) أي في الحسن والقبح جميعاً فقالوا: ليس حسن الفعل أوقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه **انتفاء الصفة المقبحة** (و) ذهب (الجبائي إلى نفيه) أي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقاً) فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً. (وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس

أو فلة إلا أن فعه أقيس لأن أكثر ما يلقون موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها.

قوله: (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) لا يخفى أن المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه.

قوله: (وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلخ) لا يخفى أن المفهوم من كلام المصنف إثبات الأوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم إثباتهم إياها لأن المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر أن مقصود الشارح إظهار عدم ارتضائه كلام المصنف.

قوله: (انتفاء الصفة المقبحة) أي بعد القابلية للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ.

للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) **اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ** فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن، وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالإسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فإنه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية. وأراد بقوله: ليس له أن يفعله، أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) أو يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له: أحدهما: (أنه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله، وذلك أنه لم يكن له أن يفعله. (و) ثانيهما: (أنه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم: قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه وإذا تصورت هذا التحرير نقول: (لنا) على أن الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان: الأول: أن العبد مجبور في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقاً) منا ومن الخصوم. (بيانه) أي بيان كونه مجبوراً (أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لأن الفعل حينئذ واجب، والترك ممتنع (وإن تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقياً) **صادراً بلا سبب** يقتضيه فلا يكون اختيارياً لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه، (وإن توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد وإلا) نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و(**تسلسل**) **وهو محال** (ووجب الفعل عنده) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه (وإلا جاز معه الفعل

قوله: (اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بأنه يصدق على بعض أفعالهما أنه ليس للمتمكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر أنه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لأن مآلهما أن فعلهما قد يكون قبيحاً. صرح به التفتازاني في شرح التنقيح. وجوابه أن الشارح اعتبر شخصاً ما فعلاً وهو فعلهما المعصوم مثلاً ولا شك أنه ليس بقبيح فيجب إخراجه ثم الموصوف مقدور، كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير هاهنا بقرينة قوله: أن يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه أن يفعله، نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه يوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور إذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح.

قوله: (صادراً بلا سبب) أشار إلى أنه المراد بالاتفاق هاهنا وإن كان معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه.

والترك واحتاج) حينئذ (إلى مرجح آخر) إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى **كان اتفاقياً كما مر**. وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه (وتسلسل، فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرارياً وعلى التقادير) أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقياً واضطرارياً (فلا اختيار للعبد) في أفعاله (فيكون مجبوراً) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركب، أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما، وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية (فإن قيل: هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة، (وأيضاً فإنه) أي دليلكم (ينفي قدرة اللّه تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال: إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر، فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وأيضاً فإنه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) أيضاً (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف (لأنه تكليف مالا يطاق) ونحن لا نجوزه (وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) أي تكليفاً بما لا يطاق كما لزم من دليلكم، والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما، فما هو جوابكم فهو جوابنا. **والأظهر أن يقال**: إنه ينفي الشرعيين أيضاً لأنهما من

قوله: (وتسلسل وهو محال) قد مر معنا أنه إنما يلزم التسلسل إذا كان صادراً عن العبد باختياره، وأما إذا صدر عنه لا به فلا. واعلم أن بعض الاعتراضات التي أوردناها في المقصد الأول من هذا المرصد متوجه على ماذكره في هذا المقصد أيضاً فلا حاجة إلى تكريرها فليطلب منه.

قوله: (كان اتفاقياً كما مر) أي صادراً بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة إلى ذلك الوقت الذي وقع فيه، فإن قلت: المرجح الأول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الأوقات كما أنه يرجح نفس وجوده على عدمه إذ لا ممانعة بين المرجحين. قلت: لما كان المرجح الأول هو الاختيار المعلق به في الوقتين معاً على الغرض السابق كان نسبته إلى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الأوقات وهو ظاهر.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) أي الأظهر أن يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فساداً مستقلاً لا أن يجعل اللازم هو الأول ويجعل الثاني دليلاً عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وإن كان المتبادر من كلام الشارح أنه تعليل المقدر.

صفات الأفعال الاختيارية، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به، (وأيضاً فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله **إما نقض أو في حكمه**. (قلنا: أما الأول: فلأن الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادماً للضرورة، (وأما الثاني:) وهو النقض بأفعال الباري (فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي) لا اختياري (إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة) القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح) يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختبارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين). وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل اللّه تعالى (وأيضاً) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله تعالى، لأنا نختار أنه متمكن من الترك وأن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه، إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر، فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد، وإلى ما قررناه أشار بقوله: (فمرجح فاعليته تعالى) قديم **هو إرادته وقدرته** المستندتان إلى ذاته إيجاباً **والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص**. فإن قلت: مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى

قوله: (إما نقض أو في حكمه) كونه نقضاً بالنظر إلى لزوم نفي قدرة اللّه تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة.

قوله: (هو إرادته وقدرته) فيه نظر لأن هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل إلى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح، والمرجح الذي ذكره أعني الإرادة والقدرة ليس بداع فالصواب أن يقال: هو علم بالنفع فتدبر.

قوله: (والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر أن مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بأن المرجح قديم لأن التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجدد. اللّهم إلا أن يقال: إن المراد بالوقت المخصوص الأزل بأن يتعلقا في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة إلى تعلق آخر حادث.

فيكون اتفاقياً كما مر في العبد. قلت: **لنا أن نختار الوجوب** ولا محذور لأن المرجح الموجب إرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستند إلى غير ذلك فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً. وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب (**فلا يحتاج**) ذلك المرجح القديم (**إلى مرجح**) آخر حتى يتسلسل **إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث** دون الإمكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث محتاج إلى مؤثر فإن كان مؤثره العبد تسلسل وإن كان غيره كان هو مجبوراً في فعله. (وأما الثالث:) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي. (وأما الرابع:) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبوراً مضطراً (أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بخلق اللّه تعالى إياه، وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كافٍ في عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلاً إذ لا فرق بين أن يوجد اللّه الفعل) في العبد كما قاله الشيخ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه) كإمام الحرمين (وفي كونه مانعاً من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم). فإذا كان داعية إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل اللّه فقد تم مطلوبنا (الثاني:) من الوجهين **وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي** (لو كان قبح الكذب ذاتياً) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف)

قوله: (لنا أن نختار الوجوب) قيل: الوجه أن يختار الجواز لأن الفعل إذا وجب مع المرجح القديم لزم الإيجاب قطعاً لا شائبته كما قاله، ولزوم كون الفعل اتفاقياً ممنوع بل اللازم كون تعلق الإرادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خبير بأنه إنما اختار الوجوب لما مر مراراً من أن رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب، وأما قوله: من شائبة الإيجاب فبالنظر إلى أن ليس اللازم الإيجاب البحث كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الإرادة وإن وجب تعلقها الموجب للفعل على أن المراد لزوم خلط الإيجاب فلا يدل على عدم الإيجاب نفسه وإن أوهمه العبارة.

قوله: (ولا يحتاج إلى مرجح إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لأنه إن أراد عدم الاحتياج إلى علة أصلاً فباطل بالضرورة، كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالأجنبي الغير الصادر عن الذات، وإن أراد عدم احتياجه إلى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل، فتأمل.

قوله: (وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي) فإن قلت: لعلهم يريدون أن المقتضى هو

القبح (عنه لأن ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر. (واللازم باطل **فإنه) أي الكذب (قد يحسن** إذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركه فيه قطعاً) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل) ظلماً، لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الإخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذباً في نفس الأمر، ومن ثمة قيل: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً لأنا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كأن لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الأخبار ولا يكون شيء منها كذباً إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الجدل والزيادة ما يصير معه صادقاً **وإذا حسن الكذب هاهنا قبح الصدق** لأنه إعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً وكذا الحال في سائر الأفعال، (وللأصحاب) في إبطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال: لأكذبن غداً فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وإما قبيح

الذات أو لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائي أيضاً. قلت: ما ذكرته يؤول إلى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم.

قوله: (فإنه أي الكذب قد يحسن إلخ) قيل عليه: الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك إنجاء النبي أقبح منه فيلزم ترك الأقبح إلى القبيح فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب. وأجيب بأن الكذب لما تعين طريقاً إلى الإنجاء الواجب كان حسناً البتة، ورد بأن هذا بعد تسليمه إنما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقاً إلى الإنجاء، وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خبير بأن الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجامع القبيح أصلاً، واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين بإنما يتأتى على مذهب الجبائي كما سيأتي إليه الإشارة.

قوله: (وإذا حسن الكذب هاهنا قبح الصدق إلخ) فإن قيل: سلمنا أن الصدق هاهنا يفضي إلى إهدار دم المعصوم، لكن لا نسلم قبحه فإن الصدق الضار حسن عندنا وإن لم ندرك حسنه بالضرورة، قلنا: النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه، فإذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الأولى أولى بالقبح.

فتركه حسن مع أنه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً **وهو باطل فتعين الأول** وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً وهو المطلوب (قلنا: **لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح** لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع) **فيكون مثلاً الكلام الواحد** من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً، ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم. كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال: لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء، وقد نبهناك على ذلك (أو نلتزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقاً لأنه قبيح إما لذاته) إن كان كاذباً (**وإما لاستلزامه القبيح**) إن كان صادقاً (ونقول: الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح) وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً **على بطلان مذاهب المعتزلة** كلها. (الثاني:) من المسالك الضعيفة (من قال: زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول إما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار) إذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان.

قوله: (وهو باطل فتعين الأول) نقل عن رحمه اللّه أن هذا إشارة إلى أن الترديد ليس بكاف، بل الأولى أن يقال: إذا جاء الغد فكذبه حسن، وإلا فتركه، وهو باطل فتعين الأول وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى هذا إذ يكفي في إبطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة، أما اجتماع الحسن والقبح في شيء أو تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل.

قوله: (لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح) أي لا نسلم أنه قبيح مطلقاً حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله: فيتعدد جهة الحسن والقبح.

قوله: (فيكون مثلاً الكلام الواحد إلخ) إنما قال: مثلاً لأن ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق كلام يكون حسناً وقبيحاً باعتبارين، وبهذا يندفع ما قيل من أن قوله: والكلام الواحد لا يلائم السياق فإن الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق.

قوله: (وأما لاستلزامه القبيح إلخ) فإن قلت: يلزم على هذا أن يكون ترك القبيح قبيحاً قلت: بطلان اللازم ممنوع عندكم فإن ترك القبيح إذا كان مستلزماً لقبيح آخر يكون قبيحاً.

قوله: (على بطلان مذاهب المعتزلة كلها) لكن الظاهر أنه لإبطال قول من يقول: القبيح معلل بالذات، حيث قال: فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته.

فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود. قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار **والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً**. الثالث: قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذباً إن قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لأن الكذب من صفات الخبر، (وبطلانه ظاهر وإن قام بالمجموع **فلا وجود له لترتبها**) أي ترتب الحروف (وتقضي المتقدم) منها (عند حصول المتأخر) وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية، فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها، **وأما الآمدي فإنه قال**: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً عقلاً فالمقتضى لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها، والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتياً فلا يكون صفة للعدم، والثاني باطل أيضاً لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف وإلا كان كل حرف خبراً وهو محال. (**قلنا: هو**) أي القبح (**من صفاته النفسية**) لا من صفاته المعنوية (**فلا يستدعي صفة**) يكون هو معللاً بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين

قوله: (**والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً**) كما هو المشهور وإن كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفاً عن شرط وجودي، كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول.

قوله: (**فلا وجود له لترتبها إلخ**) الظاهر من كلام المصنف أن ضمير له راجع إلى القبح والمعنى وإن قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبيح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف، ولا يرد أنه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية، لأن الكلام مبني على أن القبح صفة ثبوتية، فإذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره.

قوله: (**وأما الآمدي فإنه قال إلخ**) قيل: إنما عدل عن هذا التقرير لأن مآله إلى إنكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وأنه باطل إجماعاً وبداهة، ولقائل أن يقول: مآله إلى إنكار كون كذب المجموع سبباً لقبحه بناء على أن القبح صفة ثبوتية لا إنكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى.

قوله: (**قلنا: هو من صفاته النفسية**) هذا الجواب عمن يقول: قبح الأشياء لذاتها، ومن يقول: هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي.

قوله: (**فلا يستدعي صفة**) حتى يقال: إنها كونه كاذباً فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبراً فظهر أن الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضاً، لا كما زعم الشارح أنه إنما يتجه على تقرير الآمدي.

بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها، وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي، وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال: ليس يلزم من كون القبح ذاتياً أي مستنداً إلى ذات الشيء أن يكون موجوداً خارجياً حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه، (أو يقوم) القبيح (بكل حرف **بشرط انضمام الآخر إليه** فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم القبيح (بالمجموع لكونه كاذباً وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به. (الرابع: كونه) أي كون الفعل (قبيحاً ليس نفس ذاته) ولا جزءاً منها (لتعلقها دونه بلْ زائد) عليها (وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل، (قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته) فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجوداً وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود **وأيضاً لا نسلم امتناع** قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالإمكان والحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جارٍ فيهما مع كونهما اعتباريين. (**الخامس**: **علة القبح** حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلولا أن ما يقتضي

قوله: (**بشرط انضمام الآخر إليه**) فإن قلت: عندما وجد الأول لانضمام، وعندما وجد الآخر الأول لقبح، قلت: المراد بشرط كونه بحيث ينضم إليه الآخر، فإن قلت: الكلام في قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور. قلت: قبح الكل جملة قبحات الأجزاء فلما وجد الموصوف على التقضي وجد الصفة كذلك.

قوله: (**وأيضاً لا نسلم امتناع إلخ**) وأيضاً ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم أن يكون سلباً محضاً لجواز أن يكون مفهوماً كلياً يصدق على أفراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع، وأيضاً لا نسلم إمكان تعقل ذات الفعل بالكنه، وأما التعقل بالوجه فلا يجد فإن قلت: لم ينقض الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض. قلت: لأن الحسن والقبح إذا لم يكونا لذات الفعل أو لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع، فلايلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما إذا كانا لذاته أو لصفته فإنهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر أو لا، فيلزم قيام العرض بالعرض، كذا في شرح الصحائف، هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الأصول أن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه.

قوله: (**الخامس**: **علة القبح إلخ**) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال: إن علته حاصلة قبله على أنه لا يرد على الجبائية لأن قيام الاعتباري

قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك، (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال: لو كان القبح ذاتياً لزم تقدم المعلول على علته لأن قبيح الفعل حاصل قبله لما عرفت، وعلته إما ذات الفعل وصفته وليس شيء منهما حاصلاً قبله. (قلنا:) لا نسلم أن القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل (يحكمُ العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (إذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والإقدام عليه لاتصافه بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل **فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية** (ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان، أما الحقيقيان فأحدهما **أن الناس طراً** يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع إذ يقول به غير المتشرع **ومن لا يتدين بدين أصلاً**) كالبراهمة (ولا بالعرف إذ العرف يختلف بالأمم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الأمم قاطبة مطبقون عليه. (والجواب: إن ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم) إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على أنه قد يقال: جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك. (وثانيهما أن من عن له تحصيل من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً، وليس ثمة من

بالمعدوم جائز فالأولى أن يقال: القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم إما قيام الصفة الحقيقة أعني القبح بالمعدوم أو تقدم الشيء على نفسه.

قوله: (فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلاً في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا اتجاه لقوله: على أن القدماء إلخ.

قوله: (أن الناس طراً إلخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام.

قوله: (ومن لا يتدين بدين أصلاً) جزم من لا يتدين بقبح قبل الأنبياء بطريق أن يقول: لو وجد نبي لقبح قبله.

يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه. (والجواب: إما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه، (وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور إشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير وأما) الطريقان (الإلزاميان فأحدهما: لو حسن من اللّه كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى (الحسن) **أي لم يمتنع (منه الكذب** وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية **لأنه قد يكون في تصديقه للنبي**) بالمعجزة (كاذباً ولا يمكن) حينئذٍ (تمييز النبي عن المتنبي) فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وإنه باطل إجماعاً ولحسن منه) أيضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة. (والجواب: إن مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلماً **(ودلالة المعجزة)** على صدق المدعي **(عادية)** فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة، فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس، وسيأتي (وثانيهما: الإجماع على تعليل الأحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به. قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض

قوله: (أي لم يمتنع منه الكذب إلخ) إنما فسر الحسن بعدم الامتناع إيماء إلى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل اللّه تعالى واسطة لتم الإلزام أيضاً ولأن الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة أيضاً.

قوله: (لأنه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام إلخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة إخبار خاص، وقد مر ما فيه وإن أريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي، فالجواب يستفاد من قوله: ودلالة المعجزة عادية.

قوله: (ودلالة المعجزة عادية) هذا في التحقيق جواب آخر، فتأمل.

ومنافرته ولا نزاع في أنه عقلي، نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم. (وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوءتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين. (وقد مر في باب النظر) من الموقف الأول: (تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت أن لا حكم) من الأحكام الخمسة **وما ينتمي إليها** (للأفعال قبل الشرع، وأما المعتزلة فقالوا: ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل) من الأفعال التي ليست اضطرارية (ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا) أي وإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح، وأما ما لا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي **في فعل فعل**) إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (**وأما على سبيل الإجمال**) في جميع تلك الأفعال (فقيل بالحظر والإباحة والتوقف).دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد. والجواب: الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الإباحة وجهان: أحدهما: أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته. والجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) أي في الأصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (وثانيهما: أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من

قوله: (وما ينتمي إليها) أي من الثواب والعقاب.

قوله: (في فعل فعل) الظاهر أن فعل الثاني تأكيد للأول ويحتمل حذف المضاف أو العاطف دون فعل أو وفعل.

قوله: (وأما على سبيل الإجمال) حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم إدراك جهة تقتضيه، وأما إذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به، وهذا هو معنى الحكم على سبيل الإجمال، وبالجملة لا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان، فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه إذا لوحظ بخصوصه، فيتوقف حكمه ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور، وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما، وبهذا التقرير اندفع ما قيل: عدم إدراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر أو الإباحة، فتأمل.

الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي إباحته) أي إباحة الانتفاع وإلا كان حقه عبثاً (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة **من بحر لا ينزف** ليدفع به عطشه المهلك. أترى العقل يحكم بمنع إكرام الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا والجواب ربما خلقه ليصبر) عنه ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (**لغرض آخر** لا نعلمه وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع فمباح إلا أن يشترط) في الإباحة (الإذن فيرجع إلى كونه) حكماً (شرعياً) لا عقلياً وكلامنا فيه وإنما يتجه هذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل، وربما يقال: هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) **أي هناك حظر أو إباحة لكنا لا نعلمه** (وهذا أمثل) من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الأدلة) إذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه.

[المقصد السادس: إن الله لا يفعل القبيح]

اعلم أن الأمة قد أجمعت (إجماعاً مركباً **على أن الله لا يفعل القبيح** ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور فعل قبيح ولا ترك واجب، (وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسألة المتقدم) أعني قاعدة التحسين والتقبيح (إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه

قوله: (من بحر لا ينزف) أي لا ينقص من نزف السرداب أي ذهب ماؤها.

قوله: (لغرض آخر) هذا على تقدير أن يكون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض.

قوله: (أي هناك خطراً وإباحة لكنا لا نعلمه) فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بأن فيه حكم الله أم لا باطل لأنا نعلم قطعاً أن الله تعالى في كل فعل حكماً إما بالمنع أو بعدمه.

قوله: (على أن الله تعالى لايفعل القبيح) فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى. قلت: نعم إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له، فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضاً، لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً والإجماع على خلافه. قلنا: قد ورد الشرع بالثناء في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر.

إلاالعقل). فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد أبطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء، لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) أما (المعتزلة) فإنهم **(أوجبوا عليه) تعالى** (بناء على أصلهم أموراً) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وإن كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها (الأول: اللطف وفسروه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي إلى حد الإلجاء (كبعثة الأنبياء، فإنا نعلم) بالضرورة (أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية فيقال لهم: هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بأمور لا تحصى، فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وكان حكام (الأطراف مجتهدين متفقين لكان لطفاً، وأنتم لا توجبونه) على اللّه تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجباً عليه. (الثاني:) من الأمور التي أوجبوها (الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد) على اللّه الطاعة فالإخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى وإذا كان تركه ممتنعاً كان الإتيان به واجباً (ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وإنه لجد قبيح) خصوصاً بالنسبة إلى الحكيم تعالى (وإما لغرض إما عائد إلى اللّه تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا **وإنه مشقة بلا حظ** وإما في الآخرة وهو إما إضراره هو باطل إجماعاً) وقبيح من الجواد الكريم (وإما نفعه وهو المطلوب) لأن إيصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم: الطاعة) التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته. فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه) واستحقاقه إياه. (وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب (أو) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى

قوله: (أوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لا خلال تركه بالحكمة، ورد على الأول بأنه المالك مطلقاً فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بأن له تعالى في كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على أنه لا معنى للزوم إلا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار، فتأمل.

قوله: (وأنه مشقة بلا حظ) لك أن تقول: إنه مشقة لكن لم لا يجوز أن يحصل به عوض دنيوي كما قال أبو هاشم وأتباعه في الألم.

الفجار. (الثالث:) من تلك الأمور (العقاب على المعصية زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي (وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان: مطيع وعاص (وفيه) أي في تركه أيضاً (إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها) وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح، فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الإخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك إذناً من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراء بها، وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم: العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثاب دون العاصي. (وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً) يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه إذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الإذن والإغراء. كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير إثابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما. (الرابع:) من الأمور الواجبة عندهم (الأصلح للعبد في الدنيا فيقال:) لهم (الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق) مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تعالى (حكاية) شريفة (**تنحى بالقلع** على هذه القاعدة) لقائلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى (قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار **والثالث لا يثاب ولا يعاقب**. قال) الأشعري: (فإن قال الثالث: **يا رب لو عمرتني** فأصلح فأدخل الجنة) كما دخلها أخي المؤمن. (قال) الجبائي:

قوله: (تنحى بالقلع) أي يقبل يقال: انحى عليه بالسوط أي أقبل به عليه والمعنى أنها تقلعه بإقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلع.

قوله: (والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بأن أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم، إذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والإكرام، والقيد الأخير منتف في حقهم، ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار ثواب لأن معناه أن الثواب لا يكون إلا فيها لا أن كل من دخلها يثاب.

قوله: (يا رب لو عمرتني إلخ) لو هذه للتمني وهي عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج إلى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه. وقيل: هي لو الشرطية التي أشربت معنى التمني، وقيل: هي لو المصدرية أنيبت عن فعل التمني، والمراد بالدخول في قوله: فادخل الجنة، الدخول المقرون بالثواب، إذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم

(يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي؟ فبهت) الجبائي (فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ما خالف فيه) الأشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه. (الخامس:) من تلك الأمور (العوض عن الآلام) فإنهم (قالوا: الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد. (لم يجب على الله عوضه وإلا) أي وإن لم يقع جزاء (**فإن كان الإيلام من الله** وجب العوض) عليه (فإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجني عليه عوضاً لإيلامه له، **وإن لم يكن له حسنات** وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه) أي لا ينقص عن إيلامه، **فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه** (ولهم بناء على هذا الأصل) الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم أنه نفع **مستحق خال عن التعظيم والإجلال**، (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الأصل (الأول: قال طائفة) كأبي هاشم وأتباعه: (جاز أن يكون العوض في الدنيا) إذ لا يجب دوامه، (وقال آخرون) كالعلاف

كما تحققت. قيل: لو قال الجبائي التعمير كالإحداث ليس بواجب بل الواجب إقدار ما يتمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الإلزام.

قوله: (فإن كان الإيلام من الله تعالى إلخ) يدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسميه، وفيه بحث لأنه يخالف قوله عليه السلام: إنه تعالى يأخذ للجماء من القرناء، اللّهم إلا أن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع أنه لا يدل على كيفية الإنصاف، فلعلها تكون بإيتاء العوض من من عنده تعالى.

قوله: (وإن لم يكن له حسنات إلخ) كأنهم لايجوزون أن يؤخذ من سيئات المجنى عليه ويحمل على الجاني على ما ورد في الأحاديث فلعلهم نظروا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام:١٦٤]، أي لا يؤاخذ أحد بذنب غيره لكنا نقول: هذا وزر إيلامه المظلوم.

قوله: (فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه) لما سيجيء من أنهم صرحوا بأن العوض من الله تعالى يجب أن يكون زائداً.

قوله: (مستحق خال عن التعظيم والإجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب، ومن هنا يظهر أنه لا يجب إعلام المستحق للعوض بإيصاله عوضاً له بخلاف الثواب، فإنه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب له كذا في التجريد وشرحه.

والجبائي وكثير من متقدميهم: (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لأن انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر **ويتسلسل**، **ورد بجواز** عدم شعوره بالانقطاع. (الثاني: هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع)، أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه **وهو أصل الاختلاف الأول**؟ وقد عرفت توجيهه هناك. (الثالث: هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) أو لا فمن قال بالإحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في **كل وقت من أوقات الآخرة** في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر، والجمع بينهما محال، ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات **كيلا يتألم بانقطاع التخفيف**. (الرابع: هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداءً بلا سبق ألم أم لا) يجوز (الخامس على الجواز: هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به) على طريق التفضل (**مخالفاً للحكمة**. السادس: على المنع هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ

قوله: (ويتسلسل) قيل: إنه لم لا يجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة، اللّهم إلا أن يقال: مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فإذا كان عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم.

قوله: (ورد بجواز إلخ) وأيضاً عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع في غيره كما صرح به في التجريد.

قوله: (وهو أصل الاختلاف الأول) فالأولى تقديمه عليه.

قوله: (في كل وقت من أوقات الآخرة إلخ) المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه، وبه يظهر وجه الاستدلال لأن منع المستحق عن المستحق ولو في أول أوقات الآخرة قبيح عندهم، فتأمل.

قوله: (كيلا يتألم بانقطاع التخفيف) فإن قلت: يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت: دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع. بقي فيه بحث وهو أنه لا محذور في التألم بانقطاع التخفيف إذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لأن مآله دوام العوض ولا محذور له فيها. والظاهر من السياق أن منعهم ظهور التخفيف لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض أعني التخفيف وعقاب الفسق، فتدبر.

قوله: (مخالفاً للحكمة) لأن الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الألم عبث والآخرون قالوا: إذا وسط الألم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون ألذ. واعلم أن المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الإيلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الإيلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين، صرح به الأبهري.

يصير ذلك) الإيلام (عبرة له **تزجره عن القبيح**) يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضاً اختلفوا، فجوز بعضهم الإيلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفاً زاجراً له ولغيره، وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله يجب أن يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض، هذا والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة، والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافاً في زجرها عن غوايته، **وذهب عباد الضميري** إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض. وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض **فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب**. (السابع: البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض؟ وإن عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة؟ وإذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة) أو في غيرها؟ (وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء) وأنه دائم غير منقطع؟ هذه اختلافاتهم (على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهرباً من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها.

قوله: (تزجره عن القبيح) فإن قلت: الزجر عندما كان الألم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ، كما مر اللّهم إلا أن يقال: يكفي في الزجر ترتب الألم على السيئة ترتباً ظاهرياً وإن لم يكن في مقابلتها في نفس الأمر قلت: لا نسلم أنه يجب في الزجر كون الألم في مقابلة السيئة، نعم يرد أن العوض إذا كان بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجله لم يحصل الانزجار، اللّهم إلا أن يقال: ينزجر بالألم لعدم الشعور بالعوض.

قوله: (وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على أن الضميري منسوب إلى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب.

قوله: (فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني أنه غير مطابق له لأن الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الإيلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الإيلام، والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين، اللّهم إلا أن يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

[المقصد السابع: جواز تكليف ما لا يطاق]

(تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً) في المقصد السادس (من أنه لا يجب عليه شيء **ولا يقبح منه شيء** إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **لا معقب لحكمه**، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً) كما في الشاهد (فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عد سفيهاً، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد) الذي لا شك في كونه سفهاً. (واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم اللّه بعدم وقوعه (أو) تعلق (إرادته أو إخباره) بعدمه (فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة **لأن القدرة الحادثة (مع الفعل)** لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً) بالإيمان وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) وإعدام القديم. (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فمنا من قال: لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه. (ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً) أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) أي التصور على

قوله: (ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل.

قوله: (لا معقب لحكمه) أي لا راد له، وحقيقته الذي يعقب الشيء بالإبطال.

قوله: (لأن القدرة الحادثة مع الفعل إلخ) اعترض عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة إذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم اللّه تعالى بعدم وقوعه ولا لإرادته لذلك واختياره إياه دخل، ولزم أن يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم اللّه تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لأن التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لأن مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل. وجوابه أن معنى قوله: فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة إلخ، أنه لا يتعلق به في زمان من الأزمان أي ولو في الزمان المستقبل بالنظر إلى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل، والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم اللّه تعالى جهلاً أو تخلف المراد عن الإرادة أو انقلاب أخباره كذباً، فتأمل.

وجه الوقوع والثبوت (منتف هاهنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه (فإنه) يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر، كمن يتصور أربعة ليست بزوج، فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته (إنما يتصور) على أحد وجهين: (إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين، وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له، صرح ابن سينا به) أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معنى قول أبي هاشم، العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما أشرنا إليه هناك أيضاً (و) لعله (مراد من قال: المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته. (المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الأجسام) فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً (أم لا) بأن يكون من جنس ما تتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة:٢٨٦]، وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحاً عندهم (وبه) أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب) وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) إذ لم يجوزه أحد، **ولقائل أن يقول: ما ذكره** من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وإن بعضاً منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

قوله: (ولقائل أن يقول: ما ذكره إلخ) يرد عليه أن هذا الاعتراض إنما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من أن المراد بما قالوا في إيمان أبي لهب: إنه مكلف بأن يؤمن بجملة ما أتى به النبي عليه السلام ومن جملتها أنه لا يؤمن فيكون تكليفاً بالجمع بين المتناقضين وأما إذا حمل على أن المراد بما قالوه أنه تعالى علم عدم إيمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالإيمان فيكون تكليفاً بمالا يطاق، فصح قول المصنف أنه ليس بمحل النزاع لأنه من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده.

[المقصد الثامن: أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض]

(في أن أفعال اللّه تعالى **ليست معللة بالأغراض** إليه ذهبت الأشاعرة) وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك **جهابذة الحكماء** وطوائف الإلهيين، (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها. وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً (لنا) في إثبات مذهبنا (بعدما بينا من أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء)، فلا يجب حينئذٍ أن يكون فعله معللاً بغرض (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معاً أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلاً. (أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة أودفع مفسدة (لكان) هو (ناقصاً لذاته **مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض** لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه) وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون بوجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بدونه. (فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائداً) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائداً (إلى غيره) فلا يلزم.

قوله: (ليست معللة بالأغراض) فإن قلت: اتفق الفريقان على ترتب المصالح على أفعال اللّه تعالى فالنزاع في أنها مسماة بالغرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت: الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في أن تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الإقدام على فعله أم لا؟ ولا شك أنه بحث كلامي لا لغوي.

قوله: (جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر.

قوله: (مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض) قيل: لقائل أن يقول: إن أردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته، لجواز أن يكون كاملاً لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لأجله. وإن أردتم به غير ذلك فبينوه، وإنما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتماداً على ما مر في جواب المعتزلة، حيث قالوا: لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بالغير، فإن قلت: الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنه. قلت: الخلو عن الكمال الفعلي ليس ينقص كما مر في بحث الرؤية، والغرض كمال فعلي ككونه محموداً أو مشكوراً مثلاً.

(فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلاً لغرض أن يكون من قبيل الأول إذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعاً إلى عباده وهو الإحسان إليهم، بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم، ولا محذور في ذلك. (قلنا: نفع غيره) والإحسان إليه (إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام) لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له (وإلا) أي وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً (لم يصلح أن يكون غرضاً له) **لما مر من العلم الضروري بذلك** بل نقول: (**كيف**) **ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى** بمنافع العباد (وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل اللّه **ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم** ضرورة. وثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء **كما بيناه) فيما سلف** (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (إلا فعلا له) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداءً بلا واسطة (لا غرضاً لفعل آخر) **له مدخل في وجوده** بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (إلا به، ليصلح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) (حاصلاً بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء، فجعل

قوله: (لما مر من العلم الضروري بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

قوله: (كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى إلخ) لا يخفى أن قول الفقهاء: لكن أفعاله تعالى تابعة إلخ إن كان عاماً بجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر، يكون خلود أهل الجنة والنار رداً عليهم أيضاً، لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله: كيف إلخ إلى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب.

قوله: (ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن أن يقال: ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الإيمان، وأيضاً المؤمنون ينتفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم.

قوله: (كما بيناه فيما سلف) فيه أن ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية إليه تعالى ابتداء، فلم لا يجوز أن لا يكون الغرض منها على أن توقف بعض الأشياء على البعض عقلاً وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر.

قوله: (له مدخل في وجوده إلخ) إذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل إلى تحصيله عبثاً فإن من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة، فذهب إلى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثاً.

بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً (وأيضاً) إذا **عللت أفعاله بالأغراض** (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه **وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها** (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لأنه خلاف ما فرض (وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه وقد يقال: لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات **بل يكفيه التغاير الاعتباري**. (احتجوا) أي المعتزلة على وجود الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه اللّه عنه) لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقض. (قلنا) في جوابهم: (إن أردتم بالعبث ما لاغرض فيه) من الأفعال (فهو أول المسألة المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعاً، (وإن أرتم) بالعبث (أمراً آخر فلا بد) لكم أولاً: (من تصويره)، أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانياً: (من تقريره) أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض، (ثم) لا بد ثالثاً: (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المتصف

قوله: (وأيضاً إذا عللت أفعاله تعالى بالأغراض) لا يخفى أن هذا الكلام يدل على أنه وجه ثالث وقد نص المصنف على أن المذكور وجهان ويمكن أن يقال: هذا الوجه بقيد سلب العموم، أعني سلب أن جميع أفعاله تعالى معللة بالأغراض فيفيد إبطال مذهب الخصم الذي هو الإيجاب الكلي ولا يفيد إثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الأولين فلم يذكر في إثبات المذهب إلا وجهان وقد أشار الشارح إلى هذا التوجيه بضم قوله: في إثبات مذهبنا إلى قول المصنف: لنا وجهان.

قوله: (وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية له) فيه أنه لم لا يجوز أن يفعل شيئاً في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ويفعل ثالثاً بعد الغد لا إلى آخر، ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان. والدليل إنما يتم إذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لأجله، وبالجملة هذا الدليل إنما يتم لو وجب كون الغرض فعلاً آخر حادثاً مقارناً للمعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون أمراً متجدداً فتأمل.

قوله: (بل يكفيه التغاير الاعتباري) هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه إلا أن يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي لا محذور فيه، وفيه نظر إذ يلزم منه أن يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومترتباً عليه فلايتصور بينهما الاتحاد بالذات.

بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب: إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، **لكنها ليست أسباباً باعثة** على إقدامه وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية (تذنيب: إذا قيل لهم:) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ؟ قالوا: الغرض فيها) عائد إلى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (**بدون استحقاق سابق قبيح**) عقلاً. ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عد جوداً وفضلاً وإغناء للفقير وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية، فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين **ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم** ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به. (فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلاً ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه

قوله: (لكنها ليست أسباباً باعثة إلخ) لأن الباعث ما يكون مقصوداً بالقصد الأولي ويكون القصد إلى الفعل لأجل تحصيله، وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الأول لاستغنائه الذاتي.

قوله: (بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا: وللأعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة:١٧]، ونظائره، وأنت خبير بأن الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الأعمال مما لا نزاع فيه وأما بمعنى كون ذلك الترتب حقاً لازماً بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه.

قوله: (ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث، وهوأنه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف إذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين إلى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده. ألا ترى أن الأمير إذا أمر الزبال بأن يزبل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيراً من المال وأجله غاية الإجلال فنزل له، ولو قام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله يذم عند العقلاء أيضاً.

الانتفاع والتضرر لا من اللّه تعالى فإنه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا). وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وإن سلم قبحه) من اللّه تعالى أيضاً فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً) مساوياً لها، (ألا ترى في أن التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) **كالصلاة والصيام** (وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي) من ظالم يريد إهلاكه (أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام)، إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب مايزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها. (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أحمزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة، وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارياً عن الغرض. (ثم إنه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (**معارض بما فيه من تعريض الكافر** والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف لم يستحقا عقاباً. (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب؟ بل نقول: إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها، **فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف**.

قوله: **(كالصلاة والصيام)** هذا يدل على أن كلمة الشهادة أفضل منهما، وفيه بحث إذ الظاهر أن الصلاة أفضل منهما لاشتمالها عليها وعلى غيرها، وسنذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، الحديث قبل التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها، لأن فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة، نعم تلفظه بعد الإسلام أسهل لكن لبقاء الشيء حكم ابتدائه، وأنت خبير بأن في الصلاة أيضاً بل في كل عمل شرعي يتمثل به الكافر من حيث أنه متلقى من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على أنه ليس الكلام في تلفظ الكافر.

قوله: **(معارض بمافيه من تعريض الكافر)** قد يجاب عنه بأن التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما.

قوله: **(فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف)** قال في شرح المقاصد: الحق تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، الآية ﴿ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢]،

[المرصد السابع في أسماء اللّه تعالى]

وبه تنتهي مباحث الإلهيات (وفيه مقاصد)

[المقصد الأول: الاسم غير التسمية]

(الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) أي للاسم كما تشهد به البديهة (و) **أيضاً (التسمية فعل الواضع** وأنه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء، كما سيرد عليك، ولم **يلتفت إليه المصنف**. (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظه ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فإن هذا مما لا يشتبه على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم) هو الذات (باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه، فلذلك قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري: (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أي ذاته من حيث هي (نحو: اللّه، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره **ولا شك أنها** أي تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه أنها) أي الصفة الحقيقية

الآية ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج﴾ [الأحزاب:٣٧] الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل ما من أفعال اللّه تعالى عن غرض فمحل بحث.

قوله: (وأيضاً التسمية فعل الواضع) لأنها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم.

قوله: (ولم يلتفت إليه المصنف) لأنه لايصح بحسب اللغة إحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له.

قوله: (ولا شك أنها) أي تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على أن المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي، وقد سبق أنه من أقسام الموجود، وأن النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هي ولا ما يشتمل عليها غير بالمعنى الاصطلاحي.

القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) **فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة** قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء **فذهب ابن فورك** وغيره إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك: اللّه قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك: عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً. وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين **كالموجود** والذات، ومنها ما هو غير كالخالق، فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته، ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها. وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم **هو التسمية**، ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة ا س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية **بالمعنى المذكور** لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها

قوله: (فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه أن مفهوم العلم ذات ما له العلم، لا ذات الواجب تعالى، اللّهم إلا أن يراد الذات المطلقة أو يقال: فيه غلبة.

قوله: (فذهب ابن فورك إلخ) توضيح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ، فإن أرادوا بالمسمى ما وضع الاسم بإزائه فوجه إطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر، وإن أرادوا به ما يطلق عليه الاسم أعني الذات كما يدل عليه قول الشارح فإنه يدل على الذات إلخ. فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقاً هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض، والذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثاني وأخذوا المدلول أعم من المطابقي. واعتبروا في أسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا أن مدلول الخالق الخلق وأنه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الأمور العامة من أن صفات الأفعال غير الموصوف، وأن الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها، وأما الشيخ الأشعري فقد أراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى، وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره، فلا حاجة إلى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه، وهو الذي وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم، بأن الاسم نفس الخلق مثلاً إلا أن يثبت تصريح الشيخ أيضاً به.

قوله: (كالموجود) مبني على أن الوجود عين الذات.

قوله: (هو التسمية) وأنه غير المسمى لا يخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان إلا أن يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظياً.

قوله: (بالمعنى المذكور) أي القول الدال.

فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف، وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى:١] ﴿وتبارك اسم ربك﴾ [الرحمن:٧٨]، **أي مسماه**. وقول لبيد: ثم اسم السلام عليكما. لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه هاهنا. وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن) الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسألة، وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه، فإن لفظ اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم **فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه**، فاتحد هاهنا الاسم أو المسمى، قال: فهذا ما عندي في هذه المسألة.

[**المقصد الثاني: في أقسام الاسم**]

(في أقسام الاسم، اعلم أن الاسم) الذي يطلق على الشيء (إما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل) الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق اللّه تعالى، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها، وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً مأخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بإزائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه **إذ يجوز أن يعقل** ذات ما

قوله: (أي مسماه) لأن التسبيح والتعظيم إنما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقديمنع ذلك بأنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقائض، كذلك يجب تعظيم الألفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب، وقيل: الاسم في الآيتين مقحم وكذا في قوله: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما.

قوله: (فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لأن الوضع للكلي لا للجزئيات بل باعتبار أنه اسم كما حقق في المعاني، والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العينية في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائداً كالخلق والعلم .

قوله: (إذ يجوز أن يعقل إلخ) وإنما لم يجب بجواز أن يكون الواضع هو اللّه تعالى كما هو

بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها، ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ اللّه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للإنسان مثلاً (فمحال عليه) تعالى (لما بينا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً) كالعليم (وقد يكون إضافياً) كالماجد بمعنى المعالي ويكون سلبياً) كالقدوس، (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضاً (فهذه) الأقسام المذكورة للاسم هي (أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائياً وأكثر، وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد).

[المقصد الثالث: تسميته تعالى بالاسماء توفيقية]

(تسميته تعالى بالأسماء توفيقية **أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه**) وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال. **وقال القاضي أبو بكر** من أصحابنا، كل لفظ دل على معنى ثابت للّه تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم

مذهب الأشعرية، لأنه إنما يفيد تعقل الواضع للمسمى، ولايفيد إمكان تفهيمه المعتبر أيضاً في وضع الاسم.

قوله: (**أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه**) فإن قلت: من الأوصاف مايمتنع إطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما. قلت: أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب.

قوله: (**وقال القاضي أبو بكر إلخ**) حجته قياس لوازم الأسماء على مرادفاتها، واعترض عليه إمام الحرمين بأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات، وأجيب: بأن التسمية عمل اللسان.

من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل، **ولا لفظ الطبيب** لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى. وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف، **وذهب الشيخ ومتابعوه** إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين أن للّه تسعة وتسعين اسماً، **مائة إلا واحداً**، من أحصاها دخل الجنة. ليس فيهما تعيين تلك الأسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب، وإنما قال: في) المشهور **إذ قد ورد التوقيف بغيرها**

قوله: (ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بأنه قد ورد في حديث المصابيح أنه عليه السلام قال لمن قال: إني طبيب: أنت رفيق واللّه الطبيب، وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه.

قوله: (وذهب الشيخ ومتابعوه إلخ) هاهنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهوأن بعض الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في أسماء اللّه تعالى ينبغي أن لايجوز إطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الإطلاق شائع، اللّهم إلا أن يقال: هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له إذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل.

قوله: (مئة إلا واحداً) تأكيد لقوله: تسعة وتسعين. قيل: وفائدته دفع توهم أن العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات إلا واحدة فتأنثيت واحدة على تأويل الاسم بالكلمة.

قوله: (إذ قد ورد التوقيف بغيرها إلخ) فإن قلت: إذا كانت أسماء اللّه تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري ومسلم؟ قلت: قوله عليه السلام: من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله: تسعة وتسعين اسماً ثم إن أسماء اللّه تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها بأعيانها يجمع أنواعاً من المعاني المنبئة عن الحلال لا يجمع ذلك غيرها فإن قلت: اسم اللّه تعالى الأعظم لم يدخل في التسعة والتسعين، فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وإن دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الأعظم يختص بمعرفته ولي أو نبي وهي سبب كرامات عظيمة لمن عرفه، قلت: يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الأسماء المعدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند الجماهير لا بالإضافة إلى الأسماء التي يختص

أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج إلى غير ذلك. **وأما في الحديث فكالحنّان** والمنّان، وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها، وإحصاؤها إما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مراراً، وإما ضبطها حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً وقياماً بحقوقها. وبالجملة (فلتخصها إحصاء) طمعاً في دخول الجنة. فنقول: (اللّه) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلاً. (فقيل:) هو (علم جامد) لا اشتقاق له، **وهو أحد قولي الخليل وسيبويه**، والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم اللّه تعالى. (وقيل: مشتق **وأصله الإله** حذفت الهمزة لنقلها وأدغم اللام وهو من أله) بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله: (إذا تعبد. وقيل:) الإله مأخوذ (**من الوله** وهو الحيرة ومرجعهما صفة إضافية) هي كونه معبوداً للخلائق ومختاراً للعقول. (وقيل:) معنى الإله (هو

بمعرفتها الأنبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الأولى، ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الإمام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأي اسم كان من أسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق بأخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كما أن ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللّهم انفعنا.

قوله: (وأما في الحديث إلخ) اختلف في أنه له يجوز تسمية اللّه تعالى بما ثبت بخبر الواحدة فقيل: يجوز لأنه من باب العمل، وقيل: لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر أن الإطلاق وإن كان [illegible] جه الإخبار يكفي في الأذن ما لم يكن في السوق أمر آخر يمنعه وإلا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة رضي اللّه تعالى عنها أن اللّه رفيق يحب الرفق صحة أن يقال: يا رفيق لأنه ذكر على وجه الإخبار.

قوله: (فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان، بالتخفيف وهو الرحمة قال اللّه تعالى ﴿وحناناً من لدنا﴾ [مريم:١٣].

قوله: (وهو أحد قولي الخليل وسيبويه) وحكى ابن جنى أن سيبويه رؤي في منامه فقيل: ما فعل اللّه تعالى بك؟ فقال: خيراً وذكر كرامة عظيمة فقيل له: بم نلت ذاك؟ فقال: لقولي أن اسم اللّه أعرف المعارف.

قوله: (وأصله الإله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل لها منكراً. وقد ذهب إلى كل فرقة.

قوله: (من الوله) فإله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول، لكن على الثاني أصله ولاه أبدلت الواو همزة كما قالوا في وساد أساد.

القادر على الخلق) فيرجع إلى صفة القدرة. وقيل: هو الذي لا يكون إلا مايريد (وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه. فمرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية. والصحيح أن لفظة اللّه على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال **للاشتهار (الرحمن الرحيم)** هما بمنزلة الندمان، والنديم (أي مريد الإنعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة). وقيل: معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يمتنع إذلاله (فمرجعه صفة فعلية وسلبية، وقيل:) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) أي (المبرأ عن المعايب، وقيل:) هو (الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية) على الوجهين. (السلام) أي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية، وقيل:) معناه (منه وبه السلامة) أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية. وقيل: يسلم على خلقه، قال تعالى: ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ [يس:٥٨]، فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً في قوله: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (إما بالقول) نحو قوله تعالى: محمد رسول اللّه، (فصفة كلامية أو يخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية. وقيل:) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الأكبر إما بفعله) وإيجاده (الأمن) والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفة فعلية (أو بإخباره) إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية. (المهيمن) أي (الشاهد، وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم) فيرجع إلى صفة العلم (و) أخرى(بالتصديق بالقول) فيرجع إلى صفة كلامية. (وقيل:) معنى المهيمن (الأمين أي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية. وقيل: هو بمعنى الحفيظ

قوله: (للاشتهار) قيل: لا بعد في أن يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في الكنى والألقاب.

قوله: (الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الأبلغية باعتبار الكمية كما قيل: يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لأن رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن، وبعضهم لاحظ الأبلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الأخروية لأنها كلها أجسام، وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة إليها وقيل: الرحيم أبلغ لأن الفعيل يكون للصفات الجبلية، وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير اللّه تعالى، ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب: رحمن اليمامة تعنت وتمرد.

وسيأتي معناه (العزيز قيل:) معناه (لا أب له ولا أم، وقيل: لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي **لا يرام** أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد. (وقيل: لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتق عن عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير، ومنه عز الطعام في البلد إذا تعذر وحاصل الكل يرجع إلى صفة سلبية. (وقيل: يعذب من أراد، **وقيل: عليه ثواب العاملين**) فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة. (وقيل: القادر والعزة والقدرة) والغلبة. (ومنه المثل: من عزبز) أي من قدرَ وغلب سلب. (الجبار قيل: من الجبر بمعنى الإصلاح (أي المصلح لأمور الخلائق فإنه جابر كل كسير (ومنه جبرالعظم) أي أصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الإكراه) يقال: جبره السلطان على كذا وأجبره إذا أكرهه (أي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فمرجعه على المعنيين صفة فعلية. (وقيل:) معناه (منيع لاينال فإنه سبحانه وتعالى متعال عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار (ومنه نخلة جبارة) إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها، فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية. (وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه إذا لا يتمنى ما لا يكون ولا يلتهف على ما لم يكن فمرجعه إلى الصفات السلبية. (وقيل:) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس، ثم فسر المصنف العظيم بقوله: (أي انتفت عنه صفات النقص) فمرجعه صفة سلبية (وقيل:) أي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً (المتكبر، قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم). وقال الغزالي رحمه الله: المتكبر المطلق هو الذي الكل يرى حقيراً بالإضافة إلى ذاته، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً وصاحبه محقاً ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا الله وإن كانت كاذبة كان التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً، (الخالق البارئ معناهما واحد) أي المختص باختراع الأشياء (المصور المختص بإحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل، قال الغزالي رحمه الله: قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع. والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً إلى التقدير، وثانياً إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً التصوير والتزيين كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش. فالله سبحانه خالق من حيث أنه مقدِّر،

قوله: (لايرام) أي لا ينال من رام يريم بمعنى برح.

قوله: (وقيل: عليه ثواب العالمين) كأنهم جعلوا العزيز بمعنى المعز المخبر.

وبارئ من حيث أنه موجد، ومصور من حيث أن يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين. (الغفار) أي (المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع إلى صفة الإرادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار: غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب: كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية، (الرزاق: يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل، (الفتاح: ميسر العسير وقيل: خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية. (وقيل: الحاكم وهو) أي الحكم (إما بالإخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة، والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى: ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [الأعراف:٨٩]، أي احكم وقيل: الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم: العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض: المختص بالسلب، الباسط: المختص بالتوسعة) في العطية. (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع. الرافع: المعطي للمنازل، المعز: معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر. (المذل: الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما مما سبق (الحكم: الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه. (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل: لا يقبح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف: خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون. (وقيل: العالم بالخفيات) فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم. (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية. (وقيل: المخبر) فصفة كلامية (الحليم: لا يعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع إلى السلب. (العظيم قد مر) معناه في تفسيير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور: المجازي على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه. (وقيل:) معناه أنه (يثبت على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالمتكبر في المعنى. (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم. (وقيل: من لا يشغله شيء عن شيء) فمرجعه صفة سلبية. (وقيل: يبقي صور الأشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع، (المقيت: خالق الأقوات وقيل: المقدر) فيرجع على التقديرين إلى الفعل. (وقيل:) معناه (الشهيد: هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره

فيرجع إلى العلم، وقيل: المقتدر فيرجع إلى القدرة. (الحسيب، الكافي يخلق ما يكفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم: أكرمني فلان وأحسبني أي أعطاني حتى قلت: حسبي. (وقيل: المحاسب بأخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية. (الجليل كالمتكبر) **وقيل: هو المتصف بصفة الجلال** والجمال. (الكريم ذو الجود وقيل: المتقدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية (وقيل: يغفر الذنوب، الرقيب كالحفيظ). وقال الغزالي: هو أخص من الحفيظ لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول. (المجيب يجيب الأدعية. الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن. (الحكيم، العليم) ذو اللحمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي، وقيل: الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب. (وقيل:) معناه (الواد كالصبور بمعنى الصابر) أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل أفعاله وقيل: الكثير أفضاله، وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر، الحق) معناه (العدل وقيل: الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره. (وقيل:) معناه (المحق أي الصادق) في القول (وقيل: مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم. (وقيل: الموكول إليه ذلك) فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه (القوي، القادر على كل أمر، المتين). قال الآمدي: معناه نفي النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تتناهى، وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفاً والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية، الولي: الحافظ للولاية) أي النصرة فمعناه الناصر. (وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به، الحميد المحمود) فهو

قوله: (وقيل: هو المتصف بصفات الجلال والإكرام) قيل: ينبغي أن يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايراً لمعنى المتكبر وإلا فإن أريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح: وقيل إلخ فائدة، فتأمل.

صفة إضافية (المحصي العالم وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام. وقيل: القادر، ومنه علم أن لن تحصُوه أي لن تطيقوه، المبدئ المتفضل بابتداء النعم، المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه. (المحيي: خالق الحياة، المميت: خالق الموت الحي ظاهر) مما مر. (القيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل: المدبر) للخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية. (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية. (وقيل:) معناه (العالم الماجد العالي) فهو صفة إضافية. (وقيل: من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الأحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله، وقد يروى الواحد بدل الأحد ويفرق بينهما فيقال: هو إحدى الذات أي لا تركيب فيه وأوحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة إضافية. (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية (وقيل: العالي الدرجة، وقيل: المدعو المسؤول) الذي يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة إضافية (وقيل: الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام. (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الأول، (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة) فهو صفة إضافية (وقيل: الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره. (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلاً فيكون صفة سلبية. (وقيل: العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي) مع نوع من المبالغة. (البر فاعل البر) والإحسان. (التواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي. (المنتقم: المعاقب لمن عصاه. العفو: الماحي) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال. (الرؤف: المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه). وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والإكرام كالجليل). **قال الآمدي: هو قريب من معنى الجليل** (المقسط: العادل) من أقسط أي عدل وقسط أي جار، (الجامع أي للخصوم يوم القضاء، الغني: لا يفتقر إلى شيء، المغني: المحسن لأحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع، منه الضرر والنفع، النور). الظاهر بنفسه

قوله: (قال الآمدي: هو قريب من معنى الجليل) قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فإن الجليل هو المتصف بالجلال، وذو الجلال هو صاحب الجلال، فالتفاوت والقرب غير مخفي.

المظهر لغيره بالوجود من العدم، (الهادي: يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين، (البديع: أي المبدع) فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال، وقيل: بديع في نفسه لا مثل له، (الباقي لا آخر له: الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) إلى سبيل الخيرات. (الصبور الحليم وقد مر فهذه هي الأسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل اللّه ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (إنه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم. ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه، ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة.

[الموقف السادس في السمعيات]

أي في الأمور التي **يتوقف عليها السمع** كالنبوة أو **تتوقف هي على السمع** كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) أربعة: ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها، وواحد منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما مر وسيأتي أيضاً.

[المرصد الأول في النبوات]

(في النبوات، وفيه مقاصد تسعة).

[المقصد الأول: في معنى النبي]

(في معنى النبي، وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي) إلى معنى عرفي، أما المعنى اللغوي (فقيل: هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لإنبائه عن الله وقيل:) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال: تنبأ فلان إذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه. (وقيل: من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله تعالى، وأما) مسماه (في العرف **فهو عند أهل الحق**) من الأشاعرة وغيرهم من المليين (**من قال له الله**) **تعالى** ممن اصطفاه من عباده: (أرسلتك) إلى قوم

قوله: (يتوقف عليها السمع) أي توقفاً قريباً فيخرج مباحث الإلهيات.

قوله: (أو تتوقف هي على السمع) أي بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فإنها عقلية عند البعض.

قوله: (فهو عند أهل الحق من قال الله تعالى إلخ) قال الأبهري: النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقاً بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وإن كان قول الله تعالى قديماً لأنها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بأن تفسير النبي بما ذكر ينبغي أن يبنى على حدوث الألفاظ إذ قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضاً مع حدوث المتعلق غير معقول، فإن قلت: ذلك التفسير يفضي إلى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا إلا دور صريح، قلت: الذي توقف عليه النبوة هوالكلام اللفظي وهو من قبيل إيجاد الأصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور.

كذا وإلى الناس جميعاً (أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) أي في الإرسال (شرط) من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات. (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل اللّه) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئه فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب **نوع خفاء كما لا يخفى** (وهذا) الذي ذهب إليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد. (وأما الفلاسفة فقالوا: هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (إحداها) أي إحدى الأمور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لأن النفوس الإنسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (إلى المجردات) العالية والنفوس االسماوية (**المنتقشة بصور ما يحدث** في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً وتنجذب إليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في إدراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتاً (متصاعداً إلى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب

قوله: (نوع خفاء كما لا يخفى) لأن المطلوب أن المخصص مجرد المشيئة والآية إنما تدل على أنه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روى أن أبا جهل قال: تزاحمنا بنو عبد مناف حتى إذا صرنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يوحى إليه واللّه لا نرضى به إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وإنما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم أنه يصلح لها. كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة لأنه تعالى إن شاء أعطى النبوة وإن شاء أمسكه وإن استعد المحل، وقد يقال: إذا شاورك أحد، فقلت له: أنت تعلم ما تصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره إلى مشيئته وفيه ما فيه.

قوله: (المنتقشة بصور ما يحدث إلخ) قد سبق تفصيله في عاشر مقاصدالقدرة.

زمان غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به إحساساته الظاهرة فإن هؤلاء قديطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين. (قلنا:) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً) منا ومنكم، ولهذا قال سيد الأنبياء: ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء. (والبعض) أي الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما أقررتم به) **حيث جوزتموه للمرتاضين** والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول: (إحالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جناب القدس والملاء الأعلى (وتجردها مع **اتحادها بالنوع**) كما هو مذهبهم (**مشكل**) لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضاً (باقي المقدمات) من الاتصال بالمباديء العالية بعلة الجنسبة وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً. (وثانيها) أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي (أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (لأن النفوس الإنسانية) ليست منطبعة في الأبدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب

قوله: (حيث جوزتموه للمرتاضين إلخ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا: كونه بلا مرض ونوم ورياضة تختص به على أنه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة إضافية.

قوله: (مع اتحادها بالنوع مشكل إلخ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن بطريق جري العادة. نعم مذهبهم الإيجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير إسناد الاختلاف إليها كما يفهم من كلامه. والجواب: أن تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن ثم إن الاختلاف بطريق جري العادة ينافي الشرطية التي كلامنا فيها.

اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السالفة (أقل عرضاً) وإذا كانت إرادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته (حتى تحدث إرادته في الأرض رياحاً وزلازلاً وحرقاً وغرقاً وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء. (قلنا: هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان (بناء على تأثير النفوس في الأجسام) وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله) سبحانه وتعالى (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع أنه) أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها أن يرى الملائكة مصورة) بصورة محسوسة (ويسمع كلامهم وحياً) من الله إليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس) فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (مُلكة) أي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بأدنى توجه) منه (قلنا: هذا) الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لأنهم لايقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) إما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتاً وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى (ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام) إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجرات، (ومآله) أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة (إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة

كما للمرضى والمجانين) فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقة) ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبياً من كان أمره ونهيه (من قبيل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها) قطعاً (أو ربما خالف) ما دعا إليه (المعقول) أيضاً (هذا) كما مضى (ثم إنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس البشرية المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الآباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً (سبباً لقرار) أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان) وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع (من حيث أنه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له. (والمعاوضات) وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله، ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا، فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفياً، ولذلك قيل: الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم. وإليه أشار بقوله: (ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعالم لاشرأبت كل نفس) أي مدت عنقها (إلى ما يريده غيره وطمح) أي ارتفع (عين كل إلى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (إلى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر، وشمل) الناس (الهرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به

قوله: (كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الإنسانية إذا اتصلت بالمبادئ العالية يتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحاً مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكم بينه وبين تخيل ما لا وجود له أصلاً كما للمرضى والمجانين.

(وهدى) أي كل واحد منه (إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه لما نوع الإنسان) فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (سخر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة (**أفترى الطبيعة** تهمل ذلك، كلا) والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

[المقصد الثاني: في حقيقة المعجزة]

(**في حقيقة المعجزة** وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) **عبارة عن** (**ما قصد به**) إظهار صدق من ادعى أنه رسول اللّه والبحث فيها عن أمور ثلاثة: (عن شرائطها، وكيفية حصولها، ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة. (البحث الأول: في شرائطها وهي سبع:) الشرط (الأول: أن يكون فعل اللّه أو ما يقوم مقامه) من التروك، وإنما اشترط ذلك (لأن التصديق منه) أي من اللّه تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله، وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤوسكم (ففعل

قوله: (افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر أن إسناد عدم الإهمال إلى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وإن أريد بالطبيعة سببها أعني العناية فتأمل.

قوله: (في حقيقة المعجزة) لا خفاء أن حقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلا الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر إمام الحرمين أن هاهنا تجوزاً آخر بناء على الأصح من رأي الأشعري وهو أن العجز ضد القدرة وإنما يتعلق بالموجود حتى إن عجز الزمن عن القعود لا عن القيام، ووجه التجوز على هذا أن المراد بالعجز عدم القدرة، إذا لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية، وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليذكر.

قوله: (عبارة عما قصد به إلخ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة. وأجيب: بأن المراد القصد من عند اللّه سبحانه وتعالى والأظهر في الجواب أن يقال: المتبادر من التعريف قصد إظهار الصدق في نفس الأمر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى.

وعجزوا فإنه معجز) دال على صدقه (ولولا فعل للّه ثمة فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلاً) صادراًعنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجودياً) بناء على أنه الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل اللّه، وفي كلام الآمدي أن المعجز إن **كان عدمياً كما هو أصل شيخنا**، فالمعجز هاهنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً، وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا: أو ما يقوم مقامه. الشرط الثاني: أن يكون (المعجز) خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من اللّه منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع، فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (**وشرط قوم**) في المعجز (أن لايكون مقدوراً للنبي) إذ لو كان مقدوراً له **كصعوده إلى الهواء** ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من اللّه تعالى (وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم اختلفت الأئمة فيه، فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق اللّه فيه القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة للّه تعالى وإن كانت مقدورة للنبي، **وهو الأصح**، وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك **ما في عبارة الكتاب من الاختلال** (الثالث: أن

قوله: (إن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا إلخ) هذا المنقول من الآمدي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه.

قوله: (وشرط قوم إلخ) قيل: هذا مستدرك لأن معنى الشرط الأول أعني كون المعجزة فعل اللّه تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب، وجوابه أن معناه أن يكون مخلوقاً له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف أن شرط المعجزة أن يكون صادراً من اللّه تعالى، لأنها تصديق فعلي منه سبحانه وتعالى، وحينئذ يكون معنى قوله: وشرط قوم إلخ أنه شرط قدوم أن لا يكون مكسوباً للعبد أيضاً، ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلاً، كما لا يخفى ويؤيده أيضاً ما سيذكره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بأن المعجزة لا تدل على الصدق.

قوله: (كصعوده إلى الهواء إلخ) فإنه مقدور له بأقدار اللّه تعالى.

قوله: (وهو الأصح) لأن المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل.

قوله: (ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لأن من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة قيل: ويمكن حمل كلام المصنف على أن كون ذلك الفعل مقدوراً

يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز. الرابع: أن يكون **ظاهراً على يد مدعي النبوة** ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم (الحق أنه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة، (إن كنت نبياً فاظهر معجزاً، ففعل) بأن دعا اللّه فأظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي. (الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً، ففعل خارقا آخر) كنتق الحبل مثلاً (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق اللّه إياه. (السادس: أن لا يكون ما دعاه وأظهره) من المعجزة (مكذباً له فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فقال: إنه كاذب، لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لأن المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه فكذبه ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو **بعد ذلك**) الإحياء (**مختار** في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه (وقيل: هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو (إذا عاش بعده) أي بعد الإحياء (زماناً) واستمر على التكذيب. قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب (ولو خر ميتاً في الحال) قال القاضي: (بطل الإعجاز لأنه كأنه أحيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب. (والحق أنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها. وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معيناً فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي: لا حاجة إليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه. (السابع: أن لا يكون) المعجز (متقدماً على الدعوى مقارناً لها) بلا اختلاف أو متأخراً عنها على تفصيل

للنبي عليه السلام دون غيره معجزة، فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف، لذلك المعنى أن كون الفعل مقدوراً كنفس القدرة في عدم المقدورية وأنه لا معنى للرد لكونه معجزاً على من شرط عدم مقدورية المعجزة، فتأمل.

قوله: (ظاهراً على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم إنما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم.

قوله: (وهو بعد ذلك مختاراً إلخ) هذا يدل على أنه لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الضب الميت فأحياه فنطق أنه كاذب لايعلم به صدقه تأمل.

سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي، قيل: لم يدل على صدقه ويطالب به) أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذباً قطعاً فإن قال:) في إظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال: كان معجزاً وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي **لأن المعجز إخباره عن الغيب**) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) أما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فإنه (بناء) أي مبني (على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبيناً على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره به منزلاً منزلة التصديق له **فيكون هو كاذباً في دعواه** أنه آية صدقه ودليل عليه، **وسيأتيك أنه لا يتصور** عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل:) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله: (فما تقولون في كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى؟ (و) ما تقولون أيضاً (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة؟ (قلنا:) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الأولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضاً وحينئذٍ تسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة من أرهصت للحائط أسسته، والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه. هذا (وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبياً في صباه. لقوله: ﴿وجعلني نبياً﴾ [مريم: ٣٠]، ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق

قوله: (لأن المعجزة إخباره عن المغيب) لايخفى أن قوله: وقد علمنا خلوه يكون قيداً زائداً على هذا التقدير.

قوله: (فيكون هو كاذباً في دعواه) فيه بحث وهو أنه لم يكن كاذباً عندما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضاً، فماذكره إنما يتم لو أثبت أنه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة إلى زمان ظهوره.

قوله: (وسيأتيك أنه لا يتصور إلخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى أنه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة، وما سيأتي هو الثاني واللازم هاهنا هو الأول.

في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها (ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (**ببنت شفة** إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة. ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لايقول به عاقل (و) أما (قوله: وجعلني نبياً) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) **في أنه تعبير عن المتحقق** فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه إنما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فإما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) أنه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فإنه لا يدل عليه أصلاً (وإما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل: إخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارناً) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً (وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على

قوله: (ببنت شفة) أي بكلمة يقال: ما كلمه ببنت شفه أي بكلمة.

قوله: (في أنه تعبير عن المتحقق إلخ) لا يخفى أن المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة إلى الزمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه، وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد أن الاستقبال في المشبه بالنسبة إلى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به. أعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة إلى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين. والأظهر أن يقال: في أنه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيهاً على القطع واليقين بتحققه هذا. وقيل: معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدورة في الأزل وثابتة في العلم الإلهي الأزلي. وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه أنه لا يناسب تقييده بقوله: وآدم بين الماء والطين إذ يرد على كل من التوجهين أن سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الأنبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لأن نبوّة كل نبي بل كل حال لكل أحد ثابت في العلم الإلهي الأزلي، ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره. والأقرب أن يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية، لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة وأحكامها ونبينا عليه السلام كان في نشآته الروحانية نبياً للأرواح ومتوسطاً في تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية، كما يروى عنه عليه السلام: أول ما خلق الله نوري، هو المفهوم من شرح الجندي رحمه الله.

الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به (**لأن شرطه**) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (**العلم بكونه معجزاً**) وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به. (وقيل: حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) عن الدعوى. (وقيل: يصير قوله) أي إخباره (معجزاً عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) باعتبار صفته أعني كونه معجزاً، (والحق أن المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزاً) يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزاً مقارناً للدعوى، والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً لا كونه معجزاً فبطل بذلك القول الثالث، وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة **وربما لم يكن كذلك** وإن جعل شرطاً لاتصاف الأخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه، ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار. (البحث الثاني: في كيفية حصولها) المذهب (عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوّة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لإظهارها استعداداً كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافاً للحكماء. (وقال الفلاسفة:) إنها (تنقسم إلى ترك وقول وفعل، أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (إلى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدل كما نشاهده في المرضى من (أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج إليه بدلاً عما تحلل من هذه المواد (ما لو أمسك) أي زماناً لو أمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أي نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الأعلى أولى. وكيف لا؟ والمرض مضاد للطبيعة ومضعف

قوله: (لأن شرطه العلم بكونه معجزاً) فيه بحث وهو أنه مخالف ما مر في بحث النظر من أن وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه وإلا لدار وذلك لأن العلم بكونه معجزاً إنما يكون بعد النظر، فالصواب أن يقال: لأن شرطه التمكن من العلم بكونه معجزاً وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به.

للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشدّ وأقوى، وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء **كما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: أبيت** عند ربي يطعمني ويسقيني (وأما القول فكالأخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الأول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها **بما فيها من الصور** وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلاً لا نفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحَر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه. (البحث الثالث: في كيفية دلالتها) على صدق مدعي النبوة، وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وإتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه، فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها، **وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات** كانقطاع السماوات وانتثار الكواكب وتدكك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال في ذلك الوقت، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله: **(وهي عندنا)** أي الأشاعرة

قوله: (وربما لم يكن كذلك) فإن قلت: الحصول على وجه الإخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وأنه خارق البتة. قلت: انضمام الخارق إلى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقاً فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المآل نفس الأخبار المذكورة.

قوله: (كما أشير إليه بقوله عليه السلام: أبيت إلخ) مبني على أن المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل:

وإن شراب الوصل خير شراب   وكـل شراب عندها كسراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً﴾ [آل عمران: ٣٧].

قوله: (بما فيها من الصور) أي الكلية والجزئية. قالوا: إن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، والآخر، وفي العالم النفسي نقشين أحدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والأول بالذات والثاني بالآلة.

قوله: (وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات إلخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فإنه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن، وقد يجاب عنه: بأن الشيخ إنما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه حينئذ قوله: فإن خوارق العادات إلخ، فتأمل.

(**إجراء الله عادته** بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة (**فإن إظهار** المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً **فمعلوم انتفاؤه عادةً**) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال: أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذبتموني وقع عليكم وإن صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكناً عنه إمكاناً عقلياً لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذ الملك إليكم ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلاً منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعال بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس، (بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية) أي ندعي أن ظهور المعجز يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير. وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته، لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعاً) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه فإن دل)

قوله: (وهي عندنا إجراء الله تعالى عادته إلخ) فيه أن العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الأدلة حتى العقليات عندنا فالأولى الاقتصار على قوله: إظهار المعجزة إلخ.

قوله: (فمعلوم انتفاؤه عادة إلخ) قيل: فيه بحث لأن معلومية انتفائه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلي مجبول في الطبائع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وأنه لايفعل ذلك لحصول الإضلال الصريح، ثم إن كون الكذب صفة نقص وقبيحاً. والصدق صفة كمال وحسناً مما لاينبغي أن ينكر وإن أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل. واعلم أنهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبي فإن الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوّة ويظهر منه أنهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوّة بعد خاتم الأنبياء عليه السلام، فليتأمل.

المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقاً) وهو محال (وإلا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال. (وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات) كما عرفت (فإذا جوزنا انخراقها) أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب) إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (وأما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز إظهاره على يده (**لأن العلم بصدق الكاذب محال**. تذنيب: من الناس من أنكر إمكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها).

[المقصد الثالث: في إمكان البعثة]

(في إمكان البعثة، وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان) بلا اشتباه. (وقالت الفلاسفة: إنها واجبة عقلاً لما مر) من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة: يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال: (إذ علم الله من أمته أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم (وإلا) أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل (حسن) قطعاً لأعذارهم (وقال أبو هاشم: يمتنع خلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فإنه فائدة جليلة (و) جوزه أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل:) إنما يجوز البعث لتقريرها (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً أيضاً، (و) على تقدير صحته (لا

قوله: (لأن العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام أن عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال، وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب، وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل أن اعتقاد الشيء قطعاً لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقاً فما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال أنه أيضاً عادي.

يضرنا) في مدعانا (فإنا) إنما (ادعينا الإمكان العام) الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف: الأولى: من أحالها) أي حكم باستحالتها لذاتها. (الثانية: من) جوزها ولكن (قال: لا تخلو) البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه (وأنه) أي التكليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها. (الثالثة: من) جوز التكليف و (قال: في العقل كفاية) في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها. (الرابعة: من قال بامتناع المعجزة) لأن خرق العادة محال عقلاً (ولا تتصور) النبوة (دونها) أي دون المعجزة. (الخامسة: من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعي النبوة. (السادسة: من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنه إمكان العلم بها) للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية. (السابعة: من) اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها. الأولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه: الأول: المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك) فبلغ عني (هو اللّه ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي. (الثاني: إن من يلقي إليه) أي إلى النبي (الوحي إن كان جسمانياً وجب أن يكون مرئياً) لكل من حضر حال الإلقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به (وإلا) أي وإن لم يكن جسمانياً بل روحانياً (كان كذلك) أي إلقاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلاً) إذ لا يتصور للروحانيات كلام. (**الثالث: التصديق بها**) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وإنه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل إلا بغامض النظر) لأن هذا العلم ليس ضرورياً ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم (مقدور بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و) حينئذ (يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة

قوله: (الثالث التصديق بها إلخ) فيه بحث لأن هذا لدليل لا يناسب المذهب الأول أعني دعوى استحالة البعثة في نفسها ألا يرى إلى قوله: وحينئذ يلزم إفحام النبي عليه السلام ويبقى البعثة عبثاً فتدبر.

عبثاً وإلا) أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة (لزم التكليف بما لا يطاق) لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وإنه قبيح عقلاً) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى (وجواب الوجه (الأول والثاني: إن المرسل ينصب دليلاً) يعلم به الرسول أن القائل له أرسلتك هو اللّه تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علماً ضرورياً فيه) بأنه المرسل والقائل **وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال**: جاز أن يكون الملقى جسمانياً ولا يخلق اللّه رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء. (و) جواب (الثالث: أما على أصلنا) في التعديل والتجويز (فلا يجب الإمهال) لأنا بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه، وإليه الإشارة بقوله: (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز. وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وإن صرحوا بخلافه منع الإمهال) يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال (لأن فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق، (فقال:) الولد (دعني أسلكه إلى أن اشاهد السبع أو المهلك، أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحاً في نظر العقلاء؟ ولو هلك ألم يكن ملوماً مذموماً؟ ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو؟) وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضاً. الطائفة (الثانية: من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضاً هي لا تخلو عن

قوله: (وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال إلخ) لا يخفى أن أخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لا يخلو عن بعد والأوجه أن يجعل قوله ينصب دليلاً أو يخلق علماً ضرورياً، إشارة إلى الجواب عن الثاني بأن يقال: حاصله أنه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالأحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري بها من غير إلقاء كلام من شخص إذا الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع، ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن ليس كل جسم بمرئي كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز أن يجيء الملقى في الخلوات فإن الكلام في الامتناع الذاتي، فليتأمل.

التكليف (باتفاق) وإجماع من القائلين بها (ثم إن التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه: الأول: ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الأفعال (و) ذلك لما تبين من (أن فعل العبد واقع بقدرة اللّه) إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (أن الفعل إما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه، فعلى الأول يكون ضرورياً وعلى الثاني ممتنعاً ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذٍ) أي حين إذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعاً. (الثاني: التكليف إضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) إذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) إذا أحجم عنه (وهو) أي الإضرار (قبيح) واللّه تعالى منزه عنه. (الثالث: التكليف إما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود إلى اللّه وهو) محال لأنه تعالى (منزه) عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتفٍ بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فإنه منزلة أن يقال له: حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبدا الآباد، ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم إنه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح. (الرابع: التكليف) بإيقاع الفعل (إما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلاً (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثاً قبيحاً، وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل. (وأما قبل) وجود (الفعل وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال) إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر، (و) أما (من جوزه فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلاً عنده أيضاً، وإذا بطلت الأقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقاً. (الخامس: وهو لبعض الصوفية) من أهل الإباحة (أن التكليف بالأفعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة اللّه تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الأفعال (ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربي) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً، وجواب الأول: ما مر في مسألة خلق الأعمال) من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقاً بالفعل يسمى كسباً، وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفاً بما لا يطاق بالكلية. (و) جواب (الثاني:) أن يقال: (ما في التكاليف

من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيراً على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ممالا يجوز (و) جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى معما أجبنا به. الثاني:) وهو أن نقول: إن التكليف لغرض يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الأفعال وأما عقابه أبداً فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده، وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم. (و) **جواب (الرابع: عندنا أن القدرة مع الفعل)** كما مر، والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفاً بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون كذلك إن لو كان الفعل حاصلاً بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل. (و) جواب الرابع: (عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل ليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق لأن التكليف (في الحال) إنما هو (بالإيقاع في ثاني الحال) لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعاً بين الوجود والعدم **(وذلك)** أي التكليف **(كالإحداث)** يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال: إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلاً للحاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعاً بين النقيضين (وهو) أي الإحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) في الأحداث (فهو جوابنا) في التكليف. (و) جواب (الخامس: إن ذلك) أي التفكر في معرفة اللّه وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية إليه (ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكاليف). الطائفة (الثالثة: من قال في العقل مندوحة عن البعثة) إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية، غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة إبراهيم

قوله: (وجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل) قيل: اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب، على أن ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم أن لايعصي الكافر لأن التكليف على ما ذكره مع الفعل، وإذا لم يتحقق منه الفعل أعني الإيمان فلا تكليف له، اللّهم إلا أن يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم.

قوله: (وذلك كالإحداث) قيل: المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في الإحداث، فتأمل.

فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط و) **هؤلاء كلهم** (**احتجوا** بأن ما حكم العقل بحسنه) من الأفعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) إليه (لأن الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب: بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (أن الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداءً (فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشيء وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة (يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤونة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في إمكانه معرفته) أي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة اللّه) بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهوأن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ. الطائفة (الرابعة: من قال: بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلاً (لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً وأواني البيت رجالاً) كملاً (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت

قوله: (وهؤلاء كلهم احتجوا إلخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الأنبياء المذكورين.

المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم) المدعي عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) . أي في تجويز خرق العادة (من الخبط والإخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد . (والجواب أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما **ومن انعدامها الذي نقول) نحن** (به، والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الأمثلة المذكورة (لاينافي إمكانها) في أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فإنا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا تتطرق إليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقاً بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه (ثم إن خرق العادة إعجازاً) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره **أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة** بل أمراً عادياً . والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وإن لم يكن خارقا للعادة . الطائفة (الخامسة من قال : ظهور المعجز لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات : الأول : كونه من فعله لا من فعل اللّه) فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من اللّه وإنما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه (إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وإن توافقا في الماهية (أو لكونه ساحراً) ماهراً في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) **أي على كون السحر مؤثراً** في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى : ﴿ فيتعلمون منهما ما

قوله : (ومن انعدامها الذي نقول نحن به) ذكر الإعدام غير مناسب للمقام لأن إمكانه سمعي يتوقف على إمكان البعثة والمعجزة وهذا أول المسألة .

قوله : (أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة) قيل : هذا الاحتمال مع كونه مخالفاً لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الأولى مشكل، فإن منع كون وقوف الشمس في الأفق مراراً مثلاً خارقاً خروج عن الإنصاف . اللّهم أن يقال : هو خارق لعادة أخرى .

قوله : (أي على كون الحر مؤثراً) وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعاً إذ لا نزاع في بطلانه شرعاً .

يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ [البقرة:١٠٢]، والسنة **كقصبة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرية** فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضاً إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتقاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر، فقال بعضهم: يجب قتله، **وقال آخرون: هو كافر**، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصاً بسحره وبأن سحره مما يقتل غالباً وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان إجماعاً، هكذا ذكره الآمدي (أو لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره. وقالوا: الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو لخاصية بعض المركبات إذ لا شك أن المركبات العنصرية تستتبع آثاراً عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعاً لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالماً

قوله: (كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام) روى أنه سحر النبي عليه السلام في إحدى عشر عقدة وتردسه في بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان، وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر، فأرسل علياً كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه، وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة، فإن قلت: هل لايلزم على هذا صدق الكفرة في أنه مسحور، قلت: لا لأنهم أرادوا به أنه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك.

قوله: (ومن أنكره من القدرية) قال القدرية: السحر إراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد وإخفاء وجه الحيلة، واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ [طه:٢٠]، أجيب بجواز أن يكون سحرهم إيقاع ذلك التخيل، وقد وقع ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة، هو التخيل لا يدل على أن لا حقيقة له.

قوله: (وقال آخرون: هو كافر) وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا إشكال في تقابل قوله: وقال آخرون إلخ. لقوله: فقال بعضهم يجب قتله لأن المراد به أنه يجب قتله حداً، وإن لم يكن كافرا، تأمل.

بذلك النوع من التركيب دون غيره. (الثاني:) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (إلى بعض الملائكة) فإنها قادرة على أفعال غريبة فلعل ملكاً أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس، وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها هاهنا، (أو الشياطين) فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (إلى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعي النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله إلا في ألوف من السنين ويستتبع أمراً غريباً (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه) فلا يكون حينئذ دالاً على صدقه. (الثالث:) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق. (الرابع: أن لا يصدق به التصديق) أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقاً منه للمدعي (إذ لا غرض واجباً) في أفعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضاً من ذلك الخارق (إذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كإنزال المتشابهات) فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون إرهاصاً لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه (الخامس: أنه لايلزم من تصديق اللّه) إياه (صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على اللّه ولم يعلم) ذلك عقلاً (إذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعاً للزوم الدور (السادس: لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الأقطار، (أو لعله) أي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في إعلاء كلمته من لينال دولته حظاً وافراً. (السابع: لعلهم استهانوا به أولاً) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة أتباعه (أوشغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته (الثامن: لعله عوارض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن إظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي أتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقي لها) أي للخارق الذي سمى معجزة (دلالة على الصدق. الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة) أي قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من

أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات. (و) الجواب (التفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثرة في الوجود إلا اللّه فالمعجز لا يكون إلا فعلاً له لا للمدعي (والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الإعجاز) الذي هو (كفلق البحر وإحياء الموتى) وإبراء الأكمة والأبرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) أنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة فلا إشكال (وإن بلغ) السحر حد الإعجاز (فإما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضاً) أنه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ **(فلا بد من) أحد أمرين** إما (أن لا يخلقه اللّه على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقاً للكاذب وإنه محال) على اللّه سبحانه لكونه كذباً. (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق إلا الله) فلا يكون المعجز مستنداً إلى غير (وعن الثالث: إن) لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحاق: **لا تبلغ) الكرامة** الظاهرة على يد الأولياء **(درجة المعجز**، وقيل: لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها لم تقع، بل وقوعها اتفاقي فقط. (وقال القاضي: تجوز) الكرامة (إذ لم تقع على طريق التعظيم والجلال لأن ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه إحداهما بالأخرى. (وعن الرابع: إنا لا نقول بالغرض) أي لأنا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض (بل نقول:) إن خلقها على يد المدعي (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجلة مع جواز حصولها بدونها، أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة، (وعن الخامس: فقد مر) في مسألة الكلام من موقف الإلهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى. **(وعن السادس: إذا**

قوله: (وحينئذ فلا بد من أحد أمرين إلخ) يمكن أن يقال: لا حاجة إلى شيء منهما لجواز أن يخلق اللّه تعالى العلم الضروري بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعاً.

قوله: (لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بأن من جملة المعجزات علم الغيب وإحياء الموتى، وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف. ولذا قيل: إن الأمة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لأمته إذا كانت على طريقته.

أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع: يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توان (إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم و) يعلم الضرورة أيضاً (عدم الإعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر (بحيث لا ينتدب له أحد) ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلاً (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة، (وحينئذٍ) أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمراً خارقاً للعادة دالاً على صدق المدعي، وإن كان ما أتى به مقدوراً لغيره. (وعن الثاني: كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضاً (وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع) أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقاً) من أصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم أيضاً. فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية. الطائفة (السادسة:) من منكري البعثة (من قال: العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة، وإنما قلنا: إن التواتر لا يفيد العلم (لوجوه: الأول: أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد. الثاني: إن حكم كل طبقة) من طبقات أعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فإن من جوز إفادة المائة للعلم جوز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً، ولم يحصره) أي العلم (في عدد) معين (و) أيضاً (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في إفادة العلم (تحكم) محض، وإذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أي لا تفيد العلم قطعاً كاثنين مثلاً (ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغاً ما بلغ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الإفادة. (الثالث: لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتفٍ) اتفاقاً (**بيان الملازمة أن التواتر** لا يشترط فيه

قوله: (وعن السادس إذا أتى إلخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين في السادس وأما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع.

قوله: (بيان الملازمة أن التواتر إلخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فإذا أفاد المئة أفاد التسعة والتسعون، وإذا أفاد هذا أفاد الثمانية والتسعون إلى أن يبلغ الواحد.

اجتماع أهله اتفاقاً) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله إنما (هو الخبر الأخير) وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ . (الرابع : شرطه **استواء الطرفين والواسطة**) بالغة ما بلغت (ولا سبيل إلى العلم به) أي بالشرط المذكور وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه. (الخامس : إن التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به (فإثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح. (وجواب الأول : منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و). جواب (الثاني أن حصول العلم عنده) أي عند التواتر (**عندنا**) **معاشر الأشاعرة** إنما هو (بخلق الله تعالى إياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) **فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد** في احتمال الكذب وعدم إفادته العلم (كيف وأنه) أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد، وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث : أما عندنا فلأنه) أي العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد أخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار) الصادرة

قوله : (استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب. وقيل : المراد بالطرفين والواسطة المخبر الأول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فإن العلم يختلف باختلاف المخبرين، كما أنه يختلف بالوقائع فينبغي استواء المخبر الأول والذي بعده بالغاً ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الأول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هوالمناسب لنفي إيجاب التواتر للعلم مطلقاً أي سواء كان في قرون أو قرن واحد، فتأمل.

قوله : (عندنا معاشر الأشاعرة إلخ) يمكن منع تساوي طبقات الأعداد من غير بنائه على أصل الأشاعرة لما يرى من قوة العشرة على مالا تقوى عليه الخمسة والثمانية.

قوله : (فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد) قد يقال : لا شك أن نسبة قدرته تعالى إلى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية، نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وإرادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها، وأنت خبير بأنه يمكن رجع منع التساوي المذكور في الكتاب إلى هذا أيضاً، فتدبر.

عن أهل التواتر (أسباب معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهي) أي الأسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله: (ثم إنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً ويقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا إلى أن ينتهي (إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له. (و) الجواب (عن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر (على شرطه) وضابطه (لأنا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر) فإن حصول التواتر في نفس الأمر مشتملاً على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر، وليس يعتبر ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال: إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور، نعم إذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر **ضروري عندنا لا نظري** فتدبر. الطائفة (السابعة: من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها، قالوا: تتعبنا الشرائع) التي أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند اللّه) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه) لمنفعة الأكل وغيره (و) إيجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا المنع للّه سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفاً للحكمة (وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تمايلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري

قوله: (ضروري عندنا لا نظري) إنما قال: عندنا لأن الكعبي وأبا الحسين ذهب إلى أنه نظري زاعمين أن حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الأولى أن الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، والثانية أن كل خبر شأنه ذلك فهو صادق. والجواب المنع فإن الخبر إذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلاً عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فإنه ربا حرام وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالاً بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه. (والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (فغايته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولايلزم منه عدمها) في نفس الأمر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر اللّه بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً مجرداً وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضاً في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عمالاً تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة.

[المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ]

(وفيه مسالك: المسلك الأول: وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده **أما الأولى فتواتره تواتراً ألحقه بالعيان**) والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها، (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره)

[الكلام في القرآن]

وكونه معجزاً أن نقول: تحدى به ولم يعارض فكان معجزاً (أما أنه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور:٣٤]، وقوله: ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ [هود:١٣]،

قوله: (أما الأولى فمتواترة تواتراً ألحقه بالعيان) التانيث في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في ألحقه باعتبار الادعاء.

وقوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، (وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخصوم أكثر) عدداً (من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين إذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزاً فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها هاهنا وأجوبتها تعلم من هناك أيضاً فلا حاجة بنا إلى إعادتها (ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الفصل الأول في وجه إعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب) والأسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) أي أوائل السور والقصص وغيرها، (ومقاطعه) أي أواخرها (وفواصله) أي أخر الآي التي هي بزنة الإسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه. (وعليه بعض المعتزلة. وقيل:) وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) وأهل العربية ثم إنهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم: (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه. (والحق أن الموجود منها متناه) لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فإنه غير متناه إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه (إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي

قوله: (فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا في حواشي المطول أن قوله من مثله إن جعل لغواً متعلقاً بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في مما نزلنا وإن جعل مستقراً صفة لسورة فإما راجع إليه أو إلى الموصول فليرجع إليه.

في المراتب الممكنة من البلاغة (فلأن) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، و (من) ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل (أي ضرب المثل) و(أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات. (بحيث) أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعاً منها) أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئاً منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وإن استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (إلا على نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له. قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستئثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصراً والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان أعرف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته. (وقال القاضي) الباقلاني (هو): أي وجه إعجازه (مجموع الأمرين) أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾)، (﴿في بضع سنين﴾ [الروم:٣]) أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيراً) يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقلة الكائنة على وفقها (وقيل:) وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء:٨٢]، **وقيل:**) إعجازه (**بالصرفة**) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن اللّه صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف. (فقال الأستاذ:) أبو إسحاق منا (والنظام) من المعتزلة: (صرفهم اللّه عنها مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع

قوله: (وقيل بالصرفة) رد عليه بأن الأنسب حينئذٍ ترك الاعتبار ببلاغته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الإعجاز.

كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً (وقال المرتضى:) من الشيعة: (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها. الفصل (الثاني:) في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها، قالوا:) أولاً (وجه الإعجاز يجب أن يكون بيناً لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الإعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على إعجازه. (ثم) قالوا ثانياً: (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجباًللإعجاز (وأيضاًفحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقاته قوله: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل. (وأما البلاغة فلوجوه: الأول: إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء و(أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن و(أنتم) تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها) الذي قيس إليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس إليه (إلى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزماً يقيناً. الوجه الثاني: إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة **ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به)** عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه. الوجه (الثالث: إنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد) إليهم ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين والتقرير ما مر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة أو يمين. الوجه: (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض **(وليس لها حد معين)** تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (أبناؤها) بأن وصل إلى مرتبة من

قوله: (ولو كان بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت) قيل: هذا مدفوع بأن إعجاز القرآن نظري لا يتبين إلا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع.

قوله: (وليس لها حد معين إلخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لأنه الأشبه بالحق

تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره (فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه) ولو كان ذلك معجزاً لكان) ما أتى به (كل من فاق أقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (معجزاً وهو ضروري البطلان، وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً وأما الإخبار بالغيب فلوجوه: الأول: أنه جائز كرامة للولي) وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (إلا أن يتكرر) ذلك الإخبار (إلى أن يصير) خارقاً للعادة فيصير حينئذ (معجزاً ومراتبه) أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الإخبار بالغيب (مرتبة الإعجاز. الثاني: أنه يقع) ذلك الإخبار مكرراً (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقاً. الثالث: أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الإخبار بالغيب (من القرآن معجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه: الأول:) أن فيه تناقضاً لأنه (قال: وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى: ﴿ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق:٣]، فإنه بدون لفظ مخرجاً من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله: ﴿وأملي لهم إن كيدي متين﴾ [الأعراف:١٨٣]، (و) نحو (قوله: ﴿ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدر قوم مؤمنين﴾ [التوبة:١٤]) فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزوناً بلا شبهة (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما (**إذا تصرف فيه بأدنى تغيير** فإنه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الأشعار (الثاني: أن فيه كذباً إذ قال: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام:٣٨]) وقال: (﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩]) ولا شك أنه لا يشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من

والموافق لكلام الآمدي في الأبكار، حيث قال: التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده إذ ما من فصيح إلا ولعل غيره أفضح منه ولا يمتنع أن ينتهي البلاغة في كل عصر إلى فصيح لا أفصح منه، ثم قول الشارح: ولا تتجاوزه معناه ولا يمكن أن تتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق الفصيح لا أفصح منه، ثم قول الشارح ولا تتجاوزه معناه: ولا يمكن أن تتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن، وإذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا يتتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضاً مخالفاً لكلامه السابق فليتأمل.

قوله: (سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير) المناسب لهذا الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب إيراد قوله تعالى: ﴿ويخزهم﴾ [التوبة:٩] الآية.

المسائل الأصولية والطبيعية والرياضة والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع. (الثالث: أن فيه اختلافاً) **بالصحة وعدمها** (إذ فيه اللحن نحو ﴿إن هذان لساحران﴾ [طه:٦٣]، قال عثمان) حين عرض عليه المصحف: (إن فيه لحناً وستقيمه العرب بألسنتهم. (الرابع: فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة، وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد (الخامس: أنه نفي عنه الاختلاف حيث قال: ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢]، في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند اللّه ثم) إنا (**نجد فيه اختلافاً كثيراً** فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً، وإنما قلنا: بكثرة الاختلاف فيه (لأنه) أي الاختلاف (إما في اللفظ أو المعنى، والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه إما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا إلى ذكر اللّه بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق، وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله: (له تسع وتسعون نعجة أنثى وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الأمر ونداء الرب (وربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب. (والأول دعاء والثاني خبر، و) نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء). والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى، (السادس: أنه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلاً عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]،

قوله: (بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال: لا معنى لذكر اللحن والتكرار وإيضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر. وقد يجاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال: وأي خلل أعظم من الكلام.

قوله: (إنا نجد فيه اختلافاً كثيراً) قيل: فيه من الاختلافات ما يرتقي على اثني عشر ألفاً كما تسمع أصحاب القراءات يتلونها إليك.

فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز (وأما القول بالصرفة فلوجوه: الأول: الإجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على أن القرآن معجز، و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن ألا ترى أنه (لو قال: أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزاً بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول اللّه دالة على صدقه. (الثاني:) أنهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعاً (فإن قيل: إنما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصاً على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم. (قلنا: إن كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجباً لتصديقه) إيجاباً قطعياً (**امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير** على مكابرته) والأعراض بالكلية عن مقتضاه (وإن لم يكن موجباً لتصديقه بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلاً لتناطقوا به وحملوه عليه)، وقالوا: قد سلب عنا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره فلا يلزمهم بإظهار صيرورته حجة عليهم. (**الثالث**:) **إنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة** وذلك لأنهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة. (والجواب:) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً بسبب الاختلاف في وجه إعجازه أن نقول: (قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل إخفاء. قلنا: الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة عاماً وعملاً) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز (معجز بالنظر وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم

قوله: (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير إلخ) إن أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ممنوع فإن المعاندين كثيرون، وإن أراد جميع المتحدين، فلا شك أن تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل.

قوله: (الثالث أنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة إلخ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعي إلى المعارضة مطلقاً بالإنشاء الجديد، أو بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت إليه.

وليس إذ لم يكن معجزاً بالنظر إلى أحد من وجوه الإعجاز ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها أولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكلِ واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد المتعددة كعشرة مثلاً وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً، فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وإنا نختار أنه معجز ببلاغته. وأما الشبه) القادحة في ذلك (فالجواب عن الأولى: إن الفرق كان بيناً لمن تحدى به) من بلغاء عصره. ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام (ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف (وأيضاً فيكفينا) في إثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسورة الطوال معجزاً) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة: بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على حطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها و) الجواب (عن الثانية: إن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد

قوله: (وليس إذا لم يكن إلخ) به اندفع ما أورده على مذهب القاضي.

قوله: (هذا وإنا نختار أنه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لأنه قول مرجوح لا حاجة إلى الذب عنه.

قوله: (وأيضاً فيكفينا إلخ) فإن قلت: قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣]، يدل على أن كل سورة منه معجز. قلت: هذا هو الحق إلا أن المقصود أنه يكفي في إثبات النبوة كون المجموع معجزاً أو الكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على أنها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح، وإن كان بعيداً جداً قيل: الشبهة باقية إذ يقاس السورة الطويلة إلى خطب كثيرة وقصائد عديدة. فالجواب هو الأول أو أن يقال: إن أبلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل.

قوله: (مروي بالآحاد إلخ) وقال الإمام الرازي: هذه الرواية مختلفة لأنه قد ثبت أن النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن.

قوله: (منقول بالتواتر) أي ما من آية إلا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وإن لم

لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه. (ثم) إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا: (إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) ﷺ (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) **بل في مجرد كونه من القرآن** وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (**وأما البسملة فالخلاف**) فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط، وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم، أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور إذ لا خلاف فيه، ومن قال به فقد توهم. (و) الجواب (عن الثالثة: إن اختلافهم) عند جميع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فإن النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقناً كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضاً (أن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) قلنا: أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن (ثم) نقول: (لا يضر فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أوقصيرة بتمامها **وأقلها ثلاث آيات**. (و) الجواب (عن الرابعة: أن المعجز

يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام حد التواتر إذ روي أنهم ستة نفر، وفيه بحث وهو أن من قولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال أن لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف، وأن لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه أن المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه. قال الإمام في نهاية العقول: روي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على إنكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وهم لا يمنعونه ولا شك أن الرواية على هذا الوجه مما لايلتفت إليها.

قوله: (بل في مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بأن ماهية القرآن هوالنظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والإعجاز لا يتصور الإنكار لقرآنيته. وأجيب: بأن ماهية القرآن هي المنزلة للإعجاز بسورة منه وكونه معجزاً لايوجب إنزاله للإعجاز.

قوله: (وأما البسملة) جواب عما يرد على دعوى أن جميع القرآن منقول بالتواتر.

قوله: (وأقلها ثلاث آيات) فإن قلت: كيف يصح دعوى إعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن

يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا أنه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها، أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه **(أن حد السحر تخييل وتوهيم)** لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا أنه خارج عن السحر) وطوق البشر، بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به، و) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر، وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكاسل في بابه (علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن ثبتها (فلما أتى) النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى إن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) للإسلام ملتزماً (للصَّغار) أي الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر، وبقوله: والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً (ومنهم وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة)

العزيز بأن البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه:٢٥]، إلى قوله تعالى: ﴿إنك كنت بنا بصيراً﴾ [طه:٣٥]، فإن هذه إحدى عشرة آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت: المحكي لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه.

قوله: (إن حد السحر تخييل وتوهيم) قيل: هذا ميل إلى مذهب الاعتزال، اللّهم إلا أن يدعى أن سحر سحرة فرعون كان تخييلاً وتوهيماً.

والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقاً مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعاً سلمنا) أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الأولى أن يقال: (حد المعجز منه) أي من هذا الإخبار ليس مجهولاً كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لا شك أنه (قد بلغ) الإخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) إذ يكفينا العلم به إجماعاً (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الأخيرتين، أما عن الثانية فبأن يقال: إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ، وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب، وأما عن الثالثة فبأن يقال: يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه، فإن ذلك البعض **ليس بمعجز عند هذا القائل** (سلمنا) أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف، وأما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الأولى: **إن ما في القرآن ليس بوزن الشعر** إنما يصير إليه بتغير ما من

قوله: (ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور:٣٤]، وقال الله تعالى: ﴿فاتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، لكن ورود الإلزام من جهة أخرى لا يضر في هذا المقام كما أشرنا إليه فليتأمل.

قوله: (إن ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فإن قلت: فيه تناقض من وجوه أخر منها أن بين قوله تعالى: ﴿فيؤمئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ [الرحمن:٣٩]، وقوله تعالى: ﴿ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾ [القصص:٧٨]، وبين قوله تعالى: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ [الحجر٩٢]، وقوله: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ [الحجر:٩٢]، تناقض. قلت: شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى: ﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج:٧٠]، أن يوم القيامة مقداره ذلك، وعرف بالإخبار أنه مشتمل على مقامات مختلفة فإذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولايكون في آخر أو في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر أو بقيد من القيود كالتوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى: ﴿فلا أنساب بينهم يؤمئذ ولا يتساءلون﴾ [المؤمنون١٠١]، وبين قوله تعالى: ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾ [الصافات:٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ [النحل:١١١]، وقوله تعالى: ﴿يوم لا

إشباع أو زيادة أو نقصان) وإذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (**ثم إن الشعر ما قصد وزنه** وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغير ليس كذلك فلا يكون شعراً ألا ترى أن (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قائله شاعراً، ومن قال لغلامه: ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً (ضرورة. و) الجواب (عن الثانية: إن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا إشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذ القرآن مشتمل على جميع أصوله. (وعن الثالثة: إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة). **ومنها أن القصة الواحدة** قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها تبعاً وتعكس أخرى (وأما قوله: ﴿إن هذان لساحران﴾ [طه:٦٣]، فقيل: غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فإن أبا عمرو قرأ إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف. (وقيل:) إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله: (إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع. (وقيل:) ليس إبقاء الألف عاماً لما ذكر

ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾ [المرسلات:٣٥]، وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية:٦]، وقوله تعالى: ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة:٣٦]، فمدفوع بأن الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعاذنا الله تعالى منها.

قوله: (ثم إن الشعر ما قصد وزنه إلى إلخ) المراد بقصد الوزن أن يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعي جانبه لا أن يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة، من حيث الفصاحه في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة، فيستتبع ذلك كون الكلام موزوناً أو أن يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الأوساط فيتفق أن يأتي موزوناً. كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من أن الله تعالى لا يخفى عليه خافية، وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى، معلوم له تعالى لكونه موزوناً وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي ككون وزنه مقصود، فتأمل.

قوله: (ومنها أن القصة الواحدة إلخ) وأيضاً فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي لعجزه قد سبق إلى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً.

بل هو (**مخصوص بهذا**) أي بلفظ هذا فإنه (**زيد فيه النون فقط**) ولم تغير الألف عن حالها (**كما فعل**) مثل ذلك (**في الذين**) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث، وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا، وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (**وقيل: ضمير الشأن مقدر هاهنا**) أي أنه (**واللام**) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس إذ هي (**تدخل على خبر المبتدأ**) وإن كان قليلاً (**إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية**) مثل ما قيل من أن كلمة أن بمعنى نعم وحال اللام كما مر (**وقول عثمان رضي اللّه عنه: إن فيه لحناً أي في الكتابة**) وخط المصحف كما يدل عليه **نقل القصة** (**وأما قوله: ﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ [البقرة:١٩٦]، فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد**) جداً (**مثل أن يظن**) على تقدير تركه (**أن المراد** بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (**عن الرابعة: إن ما نقل منه آحاداً فمردود**) لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (**وما نقل) منه (متواتراًفهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف** كلها كاف شافٍ) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي

قوله: (نقل القصة) وهو قوله: حين عرض عليه المصحف.

قوله: (مثل أن يظن أن المراد إلخ) وقيل: هذا الكلام لنفي توهم أن الواو بمعنى أو إذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لأن أو قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها.

قوله: (وما نقل منه متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف إلخ) لا يخفى أن هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة. فالصواب أن يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة. هذا واعلم أن أصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حام حوله الإمام عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من أن المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن، لكن ذكر بعض المحققين أن حق تلك الأنحاء أن ترد إلى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة أن الاختلاف بين القراءتين، إما أن يكون راجعاً إلى إثبات كلمة وإسقاطها. وأنه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل ﴿ وما عملته أيديهم ﴾ [يس٣٥]، في موضع ﴿ وما عملته ﴾ [يس:٣٥]، لاستدعاء الموصول الراجع، وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ﴿ إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزي من نفسي ﴾ [طه:١٥] وإما راجعاً إلى تغيير نفس التكلم وأنه ثلاثة أنواع أحدها أن يتغير الكلمتان والمعنى

الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه بل هو أيضاً من صفات كماله. (وعن الخامسة: إن المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون **بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه** (فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لايخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير اللّه **واعلم أن الشبهة الثالثة** هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح. والخامسة أنه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل. (وأما الصرفة فنقول: بأن الإعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزاً وأياً ما كان يحصل المطلوب) أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجز خارق للعادة.

[الكلام في سائر المعجزات]

أي ما سوى القرآن وهي أنواع الأول: انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر:١]، وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من

واحد مثل ﴿ويأمرون الناس بالبخل﴾ [النساء:٣٧]، وبالبخل، وثانيهما أن يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها﴾ [طه:١٥]، بضم الهمزة بمعنى أكتمها وأخفيها، بفتح الهمزة بمعنى أظهرها. وثالثها أن يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش، وإما أن يكون راجعاً إلى أمر عارض للفظ وأنه نوعان أحدهما مثل ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾ [ق:١٩]، بدل سكرة الموت بالحق، وثانيهما الإعراب مثل ﴿إن ترن أنا أقل﴾ [الكهف:٣٩]، وأنا أقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف.

قوله: (بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغاً حد الإعجاز وبعضه قاصراً عنه، ولما كان يورد عليها أن الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لأن مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون معجزاً بالاتفاق، فكيف يستدل بانتفائه على أنه من عند اللّه تعالى، وأيضاً هذا يدل على أن البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح إلى قوله حد البلاغة، وأراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الإعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وإن أجبنا عنهما في حواشي المطول.

قوله: (واعلم أن الشبهة الثالثة إلخ) يشير إلى ما في كلام المصنف من الخلل لأنه قال: وعن الثالثة أن للتكرار فوائد مع أنها الاشتمال على اللحن وقال: وعن الرابعة أن ما نقل آحاد إلخ مع أنها الاشتمال على التكرار.

الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة. النوع (الثاني: كلام الجمادات قال أنس: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبح، (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعاً من الصحابة **منهم جابر** (أنه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (**ولما دعا للعباس** وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك أنه روي عنه عليه السلام أنه قال للعباس: يا أبا الفضل الزم منزلك غداً أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله ﷺ وقال: تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة. وقال: اللّهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت: آمين آمين. (ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجر) قال ابن عمر: كنا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام: أين تريد؟ قال إلى أهلي، ثم قال له: هل لك من خير؟ قال: وما هو؟ قال: تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله. فقال له الأعرابي: هل لك من شاهد؟ قال: أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله ﷺ (وهي على شط الوادي فأقبلت تخد الأرض) أي تشقها (خداًحتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها) وآمن الأعرابي (**وكلام الذراع** المسمومة مشهور)

قوله: (اقتربت الساعة وانشق القمر) روي أن الكفار سألوا من رسول الله ﷺ آية فانشق القمر. وقيل: معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الأول أنه قرئ وقد انشق القمر أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر.

قوله: (منهم جابر) أفرده بالذكر إيماء إلى أنه روى القصة ووجه التسمية بالباقر. قال له جابر رضي الله عنه هو الله الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر: كل ما أعطاه الله لي فانا أختاره، لما قال له جابر رضي الله عنه: أنا في مقام أرجح الموت على الحياة.

قوله: (ولما دعا للعباس إلخ) الأسكفة العتبة صبحهم أي دخل عليهم في الصباح، زحف بعضهم أي بعض إلى مشى، والملاءة بضم الميم والمد الريطة وهي الملحفة. وإذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهم صنو وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه.

قوله: (وكلام الذراع إلخ) صليت اللحم إذا شويته، وبعض أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء، وروي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: كل سنة يجيء ذلك الوقت

والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت، وقالت: سممتها وقلت: إن كان نبياً لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه. وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها. النوع (الثالث: كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فإن أبا سعيد الخدري رضي اللّه عنه **روى أن راعياً** كان يرعى غنماً له بالحرة فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي: أما تتقي اللّه تحول بيني وبين رزق ساقه اللّه إلي؟ فقال الراعي: العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك؟ هذا رسول اللّه يحدث الناس بأنباء ما قد سبق، فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك فقال: صدق إن من اقتراب الساعة كلام السباع. وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى (والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق **لترضع خشفيها** وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها (فإن أم سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين: يا رسول اللّه فالتفت فإذا ظبية موثقة عندأعرابي نائم فقالت: ادن مني يا رسول اللّه، فقال: ما حاجتك؟ فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع. فقال: أتفعلين ذلك؟ قالت: إن لم أفعل ذلك يعذبني اللّه عذاب العشار فأطلقها، فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول اللّه عليه السلام فانتبه الأعرابي من نومه. وقال: يا رسول اللّه ألك حاجة؟ قال: نعم تطلق هذه الظبية (فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه، وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فإنه روي أن أعرابياً جاء على ناقة حمراء فأناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة، يا رسول اللّه الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، فقال: ألكم بينة؟ قالوا: نعم، فقال عليه السلام: يا علي خذ حق اللّه من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تقم فردوه إلي فأطرق الأعرابي فقال له النبي: قم لأمر اللّه وإلا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول اللّه إن هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه (ولكل) من هذه

يتحرك السم، وقال صلى اللّه تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي. ومنه قيل: إن اللّه تعالى أكرمه صلى اللّه تعالى عليه وسلم بالشهادة أيضاً.

قوله: (روي أن راعياً إلخ) الحرة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت بالنار والإقعاء الجلوس على الإليتين.

قوله: (لترضع حشفيها) الحشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد العشار الجائر.

المذكورات (قصة في كتب السير) كما أومأنا إليها. النوع (الرابع: حركة الجمادات) إليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مرت فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضاً ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) رضي اللّه عنهما من (أنه) عليه السلام (قال لأعرابي) جاءه وقال: بم أعرف أنك رسول اللّه؟ (أرأيت **لو دعوت هذا العذق**) من هذه النخلة أتشهد أني رسول اللّه؟ فقال: نعم (فدعا فجاءه ثم قال: ارجع فرجع. وحنين الجذع إليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آبى إليه. النوع (**الخامس**: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيساً في تور إلى النبي عليه الصلاة والسلام فدعا جماعة زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء اللّه أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله. النوع (السادس: نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضي اللّه عنه) فإنه قال: أتى رسول اللّه ﷺ بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام، وقال للناس: هلموا إلى الشراب، قال أنس: فقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا، وروي أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين. النوع (السابع: إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة) فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر. ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصبح ملكاً عضوضاً. وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً) لا يحصى (ثم نقول: كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كافٍ) لنا في إثبات النبوة. (المسلك الثاني:) من مسالك إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضاً (الغزالي) قدس سره في كتابه

قوله: (لو دعوت هذا العذق إلخ) العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب.

قوله: (الخامس إلخ) الحيس تمر يخلط بسمن وأقط، والتور إناء يشرب فيه، يتناوبون أي يجيئون نوبة نوبة.

المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك أنه عليه الصلاة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد كما قال: أوتيت **جوامع الكلم**، وقد تحمل في تبلغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته، ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة مرضية (وأخلاقه العظيمة) فإنه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [فاطر:٨]، وقوله تعالى: ﴿فلعلك **باخع نفسك** على آثارهم﴾ [الكهف:٦]، وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله: ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾ [الإسراء:٢٩]، وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى إن قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية (وإقدامه حيث **يحجم الأبطال**) فإنه عليه الصلاة والسلام لم يفرّ قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه **وشهامة جنانه** (ولولا ثقته بعصمة اللّه إياه من الناس) كما وعدها بقوله ﴿واللّه يعصمك من الناس﴾ [المائدة:٦٧] (لامتنع ذلك عادة وأنه) عطف على إقدامه المندرج في المجزورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله: (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته) لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء) قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (فلايرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة. (والمسلك الثالث:) من تلك المسالك (إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في التوراة

قوله: (جوامع الكلم) أي الكلم الجوامع للبلاغة.

قوله: (باخع نفسك) بخع نفسه بخعاً قتله غماً.

قوله: (يحجم الأبطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يتأخر عن الحرب.

قوله: (وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم شهامة، فهو شهم أي جلد ذكي الفؤاد، والجنان بفتح الجيم القلب.

والإنجيل فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك، وأما ذكره مجملاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعاً (أو) نقول: على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم. (قلنا: المعتمد) في إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيارة التقرير. (المسلك الرابع:) وارتضاه الإمام الرازي أنه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم **لا كتاب لهم** ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كمشركي العرب وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود وإما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس، وإما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (إني بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالأعمال الصالحة (وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الأديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة إلا ذلك) فإن النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة وأزالت ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبياً هو أفضل الأنبياء والرسل. قال الإمام الرازي في المطالب العالية: وهذا برهان ظاهر **من باب برهان اللم** فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه. وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن قال المصنف: (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين. (واعلم أن المنكرين لبعثه عليه الصلاة والسلام خاصة قومان: أحدهما: القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر

قوله: (لا كتاب لهم) هذا بالنسبة إلى مشركي العرب خاصة، وإن كانت البعثة عامة.

قوله: (من باب برهان اللم) قيل: البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الأخلاق وغيره علة للنبوة إنما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لا أن يحمل على العلة العادية.

ما فيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما: اليهود **إلا العيسوية**) منهم (فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون. (بوجهين: الأول: أن نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله) إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم **لكن النسخ) أمر** (محال لأنه يدل) إما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه أنه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملاً على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) **أي لايعلم فواتها** بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء) أي الندم عما كان يفعل (**والجواب: أنه لا يجب** رعاية المصلحة) في الأحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وإن وجب) أن تراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) إذ تلك لأقوام آخرين

قوله: (إلا العيسوية إلخ) احتجوا بقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ٤]، وجوابه أن المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوماً نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لأمته على أن تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه، وقد ثبت بالتواتر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى أنه مبعوث إلى كافة الأمم لا إلى العرب خاصة.

قوله: (لكن النسخ أمر إلخ) فحينئذٍ يرد عليهم أنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء: قد أحل لكما كل ما دب على وجه الأرض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات، وحرم الجمع بين الأختين في شريعة موسى عليه السلام مع إباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقاً.

قوله: (أي لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر في جهل المصلحة والبداء لأن عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل.

قوله: (والجواب أنه لا يجب إلخ) وأيضاً لا يلزم أن يكون إهمالها بلا سبب براء، لأن له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك أخرى، لا لأجل أنه ما كان ينبغي وإن سمى مثله بداء، فقد لا نسلم استحالته.

وهذه لنا **ولك أن تحمل المحكوم عليه** هاهنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المفسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد. (الثاني:) من الوجهين (أن موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً) بالاتفاق وحينئذٍ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان أنه نفى نسخ دينه (أنه تواتر عنه). قوله: (تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض) وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه، بل نقول: المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم (وأيضاً) فإنه (إما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والأخيران باطلان، أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعاً (لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) وإشاعتها (سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لأنه أقوى (حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعاً. **(وأما الثالث)** وهو سكوته عنهما (فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ) إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم. **(والجواب: منع تواتر ذلك)** أي دوام السبت (من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أي متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواتراً) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود، (وأما الترديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وإنما لم ينقل) ذلك (تواتراً إما لقلة الدواعي) منهم (إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم

قوله: (ولك أن تحمل المحكوم عليه إلخ) هذا هو الظاهر لأن أحكام الإنجيل بقيت إلى ظهور دين الإسلام، ولا شك أن بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الإسلام فإن قلت: كيف يدعي اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت أن خبر نسخ الصلاة إلى بيت المقدس بلغ أهل قباء وهم في صلاة الظهر فتحولوا إلى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين؟ قلت: بل اختلف موردهما باعتبار جزأي الصلاة.

قوله: (وأما الثالث إلخ) فيه بحث لأن النص يدل على شرعية موجبة إلى زمان ظهور الناسخ.

قوله: (والجواب: منع تواتر ذلك) على أنه كثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان.

(وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) **كما في زمن بختنصر** فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم. وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة.

[المقصد الخامس: في عصمة الأنبياء]

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن اللّه) إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً **لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة** وهو محال (وفي جواز صدوره) أي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ) أبو إسحاق (وكثير من الأئمة) الأعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً للدلالة المعجزة وهو ممتنع، (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد وإليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها. (وأما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي إما كفر أو غيره) من المعاصي. (وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم اللّه تعالى أنه يكفر بعد نبوته

قوله: (كما في زمن بختنصر) قيل عليه: إن بختنصر إنما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الأرض ومغاربها اللّهم إلا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان.

قوله: (لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة) قيل: لا نسلم أن الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه إلى الخلائق يؤدى إلى إبطال دلالة المعجزة، فإن المعجزة إنما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن اللّه تعالى مقروناً بدعوى النبوة المقرونة بإظهار المعجزة، وجوابه ما مر من أن الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمداً فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن اللّه تعالى حالاً واستقبالاً.

(وجوزا الشيعة إظهاره) أي إظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لأنه (يفضي إلى إخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق أو عدمه (وكثرة المخالفين) **وأيضاً ما ذكروه منقوض** بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر وكل منهما إما) أن يصدر (عمداً وإما) أن يصدر (سهواً) فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها (أما الكبائر) أي صدورها عنهم عمداً (فمنعه الجمهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه **إلا الحشوية** (والأكثر) من المانعين (على امتناعه سمعاً) قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة: بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح. (يمتنع ذلك عقلاً) لأن صدور الكبائر عنهم عمداً **يوجب سقوط هيبتهم** عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهواً) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزه الأكثرون) والمختار خلافه (وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي) فإنه

قوله: (وأيضاً ما ذكروه منقوض إلخ) النقض بالنسبة إلى ما دل عليه دليلهم من وجوب إظهار الكفر عند خوف الهلاك لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة إلى ما يفهم من ظاهر قوله: وجوز الشيعة لأن الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام أن إلقاء النفس في التهلكة إنما يلزم إذا لم يكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالماً بعدم إهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالماً به كما دل عليه صريح قوله تعالى: ﴿لا تخافا إنني معكما﴾ [طه:٤٦]، أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ﴿ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾ [طه:٤٥]، نعم يتم النقض ببعض الأنبياء فإن العصمة غير لازمة فكيف إعلامها ألا يرى أن الكفار قتلوا فريقاً من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم إظهار الكفر.

قوله: (إلا الحشوية) بفتح الشين منسوبة إلى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان.

قوله: (يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم أن السقوط في الظهور والصدور وغير مستلزم إياه. اللّهم إلا أن يقال: سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سراً.

ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه. (وأما) صدور الصغائر (سهواً فهو جائز اتفاقاً) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (إلا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءه الهمة (كسرقة حبة أو القمة) فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام. (وقال الجاحظ:) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهواً (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الأشاعرة. (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (وأما قبله فقال الجمهور:) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً (وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقاً) أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان (**كعهر الأمهات**) إي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر. (وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي. لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاًوعن الصغائر عمداً (وجوه: الأول: لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب (وأنه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للإجماع) عليه. (ولقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون اللّه فاتبعوني يحببكم اللّه﴾ [آل عمران: ٣١]، الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦]، واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (إلى يوم القيامة؟ الثالث: إن صدر عنه) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) **ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم** (وإيذاؤهم حرام إجماعاً ولقوله)

قوله: (كعهر الأمهات) العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر.

قوله: (ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم) في كون زجرهم عن المنكر إيذاء لهم بحث.

تعالى: (﴿والذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧]، الآية و) أيضاً لو أذنبوا (لدخلوا تحت) قوله ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣] و) تحت (قوله: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] و) تحت (قوله: لوماً ومذمة ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾ [الصف:٢]) وقوله: (﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ [البقرة:٤٤])، فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل إجماعاً. (الرابع: ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالاً من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم) أي للأنبياء (العذاب) على الذنب إذ لا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلاً ونقلاً (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب﴾ [الأحزاب: ٣٠]) ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافاً مضاعفة. (الخامس: ولم ينالوا) أيضاً (عهده تعالى لقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:١٢٤]، والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد أعظم من النبوة) فإن حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى. (السادس: ولكانوا) أيضاً غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لايغوي المخلصين لقوله تعالى:) حكاية عنه على سبيل التصديق (﴿لأغوينوهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر:٣٩]، واللازم باطل لقوله تعالى: في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب ﴿**إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار**﴾ [ص:٤٦]، وفي) حق (يوسف إنه من عبادنا المخلصين)، وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا. السابع: قوله تعالى: ﴿ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين﴾ [سبأ:٢٠]، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك مطلوبنا، (وإلا) أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم (فالأنبياء) أيضاً لم يتبعوه (بالطريق الأولى) فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين. (أو تقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣]، وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوه. (الثامن: أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان **فلو أذنبوا**

قوله: (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) أي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب فيها، هي، ذكرى الدار أي ذكرهم للآخرة دائماً، فإن خلوصهم في الطاعة بسببها.

لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لأن المطيع من حزب اللّه اتفاقاً فلو كان المذنب منه أيضاً لبطل التقسيم (فيكونون) أي الأنبياء المذنبون (خاسرين) لقوله تعالى: ﴿ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ [المجادلة: ١٩]، مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه. (**التاسع**: قوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب) والأنبياء الذين استجيبت دعوتهم (أنهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالألف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك (وقوله: إنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار وهماً) يعني قوله المصطفين وقوله الأخيار (يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء) إذ يجوز أن يقال: فلان من المصطفين إلا في كذا ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لايقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه﴾ [فاطر: ٣٢] الآية، فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق، لأنا نقول: الضمير في قوله: فمنهم راجع إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف: (وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية) **فإن الاتباع إنما يجب** فيما يصدر عنهم قصداً لاسهواً ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهواً وأما الزجر فإنما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز

قوله: (فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه أن حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة، ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العامد.

قوله: (التاسع إلخ) فيه أنه لا عموم له لجميع الأنبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على أن صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صحته في هذا الاستعمال.

قوله: (فإن الاتباع إنما يجب إلخ) قيل عليه: لا يخفى أن المخاطب إنما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وفلتات اللسان، ليس مما يعرفه المخاطب أنه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع، فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الأحكام الكاذبة اللّهم إلا أن يشترط تنبه الأنبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل.

الصغائر عمداً أيضاً (بقصص الأنبياء) التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة. (والجواب:) عن تلك القصص (إجمالاً أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها توتراً فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك الأولى أو) من (صغائر صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه) أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى: ﴿ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك﴾ [الفتح:٢]، (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين (إذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً (أو أن) أي أو لأن (قصدوا به هضماً من أنفسهم) وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها وبها (ومن جوز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة) في الجواب إذ يزداد له وجه آخر، وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة. وجوابنا عنه (تفصيلاً فمنه) أي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيقهوا) أي تكلموا بملء أفواههم (في التمسك بها من ستة أوجه: **الأول: قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾** [طه:١٢١]، مؤكداً بقوله: فغوى) فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يعص اللّه ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣]، والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]. (الثاني: قوله تعالى: ﴿فتاب عليه﴾ [البقرة:٣٧]، ولن تكون التوبة إلا عن الذنب) لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها. (الثالث: مخالفته النهي عن أكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب. (الرابع: قوله تعالى: ﴿فتكونا من الظالمين﴾ [البقرة:٣٥]) جعلهما اللّه من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم

قوله: (الأول قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾ [طه:١٢١] الآية) قيل: يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة:٣٥]، للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصياناً وغواية وظلماً.

ذنب. (الخامس: قوله تعالى:) حكاية عنهما (﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف:٢٣]، والظلم ذنب كما مر آنفاً والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة. (السادس: قوله تعالى: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾ [البقرة:٣٦]) واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة. (قلنا:) في الجواب (كيف يدعى أنه في الجنة **ولا أمة له) هناك** (كان نبياً) مبعوثاً لتبليغ الأحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه﴾ [طه: ١٢١-١٢٢]، فإن كلمة ثم للتراخي والمهملة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) أي الطعن (في الأنبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه إلا للعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد يتمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ [الزمر:٦]) هي آدم

قوله: (ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر أن قوله كان نبياً وفيه بحث، وهوأن قوله تعالى: ﴿اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منهما رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة:٣٥]، يدل على أنه أوحي إليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام فيها، لا يقال: الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص: ٧]، مع أن المرأة لا يتصور نبوتها لأنا نقول: المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو إسماع الكلام المنظوم في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر، والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وأما إلقاء المعنى في الروع في اليقظة أو إسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والإيحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعاً. وأما أنه ليس له أمة في الجنة فقد يجاب عنه بأن حواء أمة له ورد بأن الإرسال إلى الواحد غير معهود، ولذا قالوا في تعريف النبي: هو من قال له الله تعالى: أرسلناك إلى الناس، أو إلى قوم كذا، ويمكن أن يدفع بأن غير المعهود هو الإرسال إلى الواحد فقط. والتعريف المذكور لايقتضي كون الناس المرسل إليهم موجوداً في ابتداء الإرسال. إذ لا شك أن البعض الذي يولدون بعد الإرسال يدخلون فيه قطعاً. فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسلاً إلى حواء وبنيها ويكون الموجود في ابتداء الإرسال هو حواء فقط، لكن قال في لباب الأربعين: لو كان آدم عليه السلام رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿ولا تقربا﴾ [البقرة:٣٥]، والملائكة رسل الله فلا يحتاجون إلى رسول آخر وأنت خبير بأن ما ذكره يدل على أن الوحي المذكور يستلزم النبوة مع أنهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الأقرب أن الخطاب بلا واسطة مع آدم عليه السلام، وأما قوله تعالى: ﴿ولا تقربا﴾ [البقرة:٣٥]، فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله أعلم.

(﴿وجعل منها زوجها﴾[الأعراف:١٨٩] يعني حواء (ليسكن إليها ﴿فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً﴾ [الأعراف:١٨٩] الآية) فإن الضمير في قوله: جعلا له شركاء راجع إليها إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له للّه سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الإشراك وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته، وقال لها: لعل في بطنك بهيمة؟ فقالت: ما أدري فلما ازداد ثقلها رجع إليها. وقال: كيف تجدينك؟ فقالت: أخاف مما خوفتني به فإني لا أستطيع القيام فقال: أرأيت لو دعوت اللّه أن يجعله إنساناً مثلي ومثل آدم تسميه باسمي؟ فقالت: نعم ثم إنها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان اللّه لئن آتيتنا صالحاً أي ولداً سوياً لنكونن من الشاكرين، فلما ولدت سوياً جاءها إبليس فقال: سميه باسمي قالت: ما اسمك؟ قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك. (والجواب: إن أكثر المفسرين على أن الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا أنه خلقها منه (وإشراكهما) باللّه (تسميتها أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (ليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وإن صح أنه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى اللّه تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل، (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً، (أو لعله) كان (قبل النبوة) فإن قلت: قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقاً قلت: معنى إشراكهما باللّه أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة، وليس ذلك كفراً بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال: معنى جعلا أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون. (ومنه) أي ومن ذلك المجمل (قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب في قصته أمران: الأول: قوله) في حق الكواكب: (هذا ربي) فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركاً وإلا كان كذباً. (و) الجواب أن يقال: (لا يخفى أنه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة اللّه وكم

قوله: (وقد يقال: معنى جعلا إلخ) قيل: هذا قريب من الحق لأن أول الآية وهو قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ [الأنعام:٢]، يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في آخر الآية.

بينه وبين النبوة) إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذباً صادراً قبل البعثة، ولك أن تقول: إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشاداً للصابئة إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أرباباً كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل (الثاني:) من الأمرين (قوله ربِّ: ﴿أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] والشك في قدرة اللّه) على إحياء الموتى (كفر، و) الجواب: إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين)، وقد يقال: إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة عليه، (**هذا وقد قال ابن عباس**: كان اللّه وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة أن اللّه تعالى قد اتخذه خليلاً (فأراد) إبراهيم (أن يعلم أهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر و(الشك في قدرة اللّه تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا، ومما يتمسك به من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام قوله: بل فعله كبيرهم فإنه كذب، **قلنا**: **هو** من قبيل الإسناد إلى السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير، ومنه نظر نظرة في النجوم فقال: إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب، قلنا: إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد اللّه وكمال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالقسم على النظر **فلعل اللّه تعالى أخبره** بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض، ومنه قصة موسى عليه السلام

قوله: (**وقد قال ابن عباس رضي اللّه عنه إلخ**) المذكور في الأربعين أنه روي عن جعفر الصادق رضي اللّه عنه أن اللّه أوحى إليه أن اتخذ انساناً خليلاً وعلامته اني أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب.

قوله: (**قلنا: هو إلخ**) قيل: وأيضاً يجوز ان يكون قد وقف عند قوله: كبيرهم ثم ابتدأ بقوله: هذا فاسألوهم، وعنى به نفسه لأن الإنسان أكبر من كل صنم ولا يخفى أنه تعسف سيما مع وجود بل.

قوله: (**فلعل اللّه تعالى أخبره إلخ**) وأيضاً يحتمل أن يكون سقيماً في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذباً أو كان على تأويل الاستقبال كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت﴾ [الزمر: ٣٠] أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم، وهاهنا بحث وهو أن إبراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه، وأما أن المراد تصويره بصورة الكذب فذكره في مقام

والتمسك بها من وجوه: الأول: قوله: فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أي لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله: هذا من عمل الشيطان، وقوله: رب إني ظلمت نفسي، وقوله: فعلتها إذاً وأنا من الضالين، الجواب أنه كان قبل النبوة) وأيضاً جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولاً على التواضع وهضم النفس. (الثاني أن أذن لهم في إظهار السحر لقوله: ألقوا ما أنتم ملقون) وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضاً حراماً. (الجواب أنه) أي إظهار السحر (لم يكن حراماً حينئذ) فإنه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات، (أو علم) موسى (أنهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الإذن حراماً بل فيه قلة مبالاة بسحرهم، (أو أراد إظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما أفكوه (ولا يتم) ذلك الإظهار في ذلك المقام (إلا بذلك) الإذن (فكان واجباً لكونه) مقدمة للوجب، (أو أراد) ألقوا ما أنتم ملقون (إن كنتم محقين، نحو فأتوا بسورة من مثله إلى قوله: إن كنتم صادقين. الثالث:) قوله (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه، هارون كان نبياً فإن كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك والمطلوب ولا فإيذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب: أنه لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة، (فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه) أي يعتقدوا أنه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا: إن موسى قتله، وقد أجيب أيضاً بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب، وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر، قال الآمدي: لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل (الرابع: قوله:) **أي قول موسى (للخضر** ﴿لقد جئت شيئاً إمراً﴾ [الكهف: ٧١]

الشفاعة مع أنه ليس كذباً منه لا يصلح منه عليه السلام، قيل: ويمكن حمله على أنه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولي عن مجتمعهم.

قوله: (أي قول موسى عليه السلام للخضر) قيل: يحتمل أن يكون هذا من موسى قبل النبوة لأنه بعدما أرسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم، بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل: إن موسى عليه السلام هاهنا غير موسى النبي عليه السلام إلا أن يكون صاحبه غير الخضر،

و ﴿شيئاً نكراً﴾ [الكهف: ٧٤]) وذلك الفعل لم يكن منكراً فكل كلام موسى خطأ وقد يقال: إن كان فعل الخضر منكراً فذاك وإلا كان موسى كاذباً (قلنا:) أراد منكراً (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر (أو أراد عجباً)، فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً فإنه قد يقول: هذا شيء منكر، (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكراً) في الحقيقة، (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلقة) أي مفتراة (للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام) يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذو الأيدي أي القوة وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحاً، والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل، ومنها أنه أواب أي رجاع إلى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظباً على القصد إلى أعظم الكبائر، ومنها أنه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والإشراق، وسخر له الطير محشورة كل له أواب أفترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها **وسائل إلى القتل والزنا**؟ ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علماً وعملاً فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة، ومدحه أيضاً بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل المدائح وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام، (بل تصور قوم قصره للإيقاع به فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن **وزعموا أنهم** إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل

لأن التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى، بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره أن موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له: هل تعلم أحداً أعلم منك فقال: لا فأوحى الله تعالى إليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في أيام أفريدون الملك، وكان على مقدم ذي القرنين الأكبر وبقي إلى يوم موسى عليه السلام والله أعلم.

قوله: (وسائل إلى القتل والزنا) فيه نظر إذا لم يسند إليه الزنا في القصة بل إنه تزوجها بعد موت زوجها فقوله: والزنا مما لاوجه له.

قوله: (وزعموا أنهم إلخ) الأظهر أن يقال: وأظهروا أنهم كما لايخفى.

النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة)، وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿إنما فتناه﴾ [يس:٢٤]، اختبرناه في أنه **حين أساء الظن باللصوص** مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة أولا، فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلباً لعفو اللّه عنهم وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة، وقوله: ﴿فغفرنا له﴾ [ص:٢٥]، أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة، وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال. قال الإمام الرازي: من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية، (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه: (الأول:) التمسك بقوله تعالى: (﴿إذ عرض عليه بالعشي﴾ [ص:٣١]) أي بعد الزوال (﴿**الصافنات الجياد**﴾ [ص:٣١] الآية) فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر اللّه حتى روي أنه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب أن لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً، وقوله: ﴿أحببت حب الخير﴾ [ص:٣٢]، مبالغة في الحب) فإن الإنسان قد يحب شيئاً ولكن لا يجب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة، (و) قوله (عن ذكر ربي أي بسببه) كما يقال: **سقاه عن العيمة** أي لأجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره **أي أمره** (لا بالهوى) وطلب الدنيا، وذلك (**لأن رباط الخيل**) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا إذ هو مندوب إليه،

قوله: (حين أساء الظن باللصوص) إذا كان المظنون شراً أو ما يجري مجراه يطلق فيه إساءة الظن، وإن طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وإن لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال أساء الظن.

قوله: (الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابعة على طرف الحافر.

قوله: (سقاه عن العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال: عام الرجل يعيم ويعام عيمة، والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف، وهذا وإن كان أنسب بالسياق إلا أن الغيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح وإنما المذكور الغيم بدونها.

قوله: (أي أمره) حمل الذكر على الأمر لأن الأمر سبب الذكر.

قوله: (لأن رباط الخيل) الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغور العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال: الرباط الخيل الخمس فما فوقها.

(و) قوله (فطفق مسحاً معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها) وإظهاراً لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها)، كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا: المعنى أنه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها وإما للتصدق بها، (ضعيف) جداً (إذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ [المائدة:٦]، نعم لو قيل: مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة، (ورجوع ضمير تواترت إلى الشمس أبعد المحتملين) يريدأن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له تعلق بها وهي العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس، وأيضاً هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ أنه أمر بأعدائها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فما وصلت إليه أخذ يمسحها لما مر. (الثاني:) التمسك بقوله تعالى: (﴿ولقد فتنا سليمان﴾ [ص:٣٤]) **وقصته** أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها، وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته، فقال له آصف: إنك مفتون بذنبك فتب إلى اللّه فخرج إلى فلاة وقعد على الرماد تائباً إلى اللّه سبحانه وتعالى، (الجواب:) إن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب اللّه مبرأ عنها، فإنه قال (النبي عليه الصلاة والسلام) في تفسير هذا الكلام: (قال سليمان: أطوف الليلة على مئة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولداً يقاتل في سبييل اللّه) ولم يقل إن شاء اللّه، (فلم تحمل) من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء اللّه كان كما قال، فالابتلاء) المذكور في الآية (إنما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل:) ابتلاؤه كان بالمرض فإنه (مرض حتى صار) مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح، وقيل: ولد له ولد) فقالت الشياطين: إن عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله، فعلم سليمان ذلك (**فخاف الشياطين أن تهلكه** فأمر

قوله: (وقصته إلخ) لا يرقأ لها دمع أي لا يسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقؤ إذا سكن، والولائد جمع وليدة وهي الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا.

السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غداءه فمات) ذلك الولد في السحاب، (فألقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه. (الثالث:) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله: هب لي ملكاًلا ينبغي لأحد من بعدي) فإنه (حسد) فيكون ذنباً، (الجواب:) أنه ليس حسداً بل (معجز كل نبي) إنما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة **فائقة على جميع الممالك** لتكون مملكته معجزة له، (وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد إلى آخر، (فطلب) من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال، فقوله: ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري، (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى، (ومنه قصة يونس) عليه السلام فإنه ذهب مغاضباً وظن أن لن يقدر اللّه عليه واعترف بكونه ظالماً والغضب ذنب والشك في قدرة اللّه تعالى كفر والظلم أيضاً ذنب، (والجواب: لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره، ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب للّه على أعدائه فلا يكون ذنباً (فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه) فإنه مشتق من القدر، كما في قوله: ﴿ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ [العنكبوت: ٦٢]، لا من القدرة (وإني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الأولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع، (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب، (ومنه قصة نبينا ﷺ (والاحتجاج بها من وجوه). الأول: ﴿ ووجدك ضالاًفهدى ﴾ [الضحى: ٧]) ولا شك أن الضال عاص (الجواب أنه قبل النبوة أو) **أراد (ضالاً في أمور الدنيا)** ويجب

قوله: (فخاف الشيطان أن يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض أي من الشيطان.

قوله: (فائقة على جميع الممالك) إن قلت: يكفي في الإعجاز حينئذٍ أن يعطي مملكة فائقة على مملكة أهل زمانه، فلم قال: لا ينبغي لأحد من بعدي. قلت: يحتمل أن يكون مراده من قوله: من بعدي من غيري في زماني ويقرب منه قول القاضي: أي لا ينبغي لأحد أن يسلبه مني بعد هذه السلبة.

قوله: (أو أراد ضالاً في أمور الدنيا) قيل: إنه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده أبو جهل إلى عبد المطلب، وقيل: أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب، وقيل: ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب.

حمله على هذا (لقوله تعالى: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ [النجم: ٢]) إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا. (الثاني: ما روي أنه) عليه الصلاة والسلام لما أشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من اللّه ما يتقرب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل اللّه عليهم سورة والنجم، فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى: ﴿**أفرأيتم اللات والعزى**﴾ [النجم: ١٩]، **ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى** منها الشفاعة ترتجى (فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر، (فأتاه جبريل) عليه السلام بعدما أمسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم أتله عليك)، فحزن النبي ﷺ لذلك حزناً شديداً وخاف من اللّه خوفاً عظيماً (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته إلخ، والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (أنه من إلقاء الشيطان) يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي، (حتى ظـن أنه عليه الصلاة والسلام قرأها وإلا) أي وإن لم يكن من إلقائه بل (كان) النبي عليه الصلاة والسلام قارئالهـا كـان (ذلك كفراً) صادراً عنه، وليس بجائز إجماعاً (وأيضاً ربما كان) ما ذكر من العبارات (قرآناً وتكون الإشارة بتلك الغرانيق) إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام)، أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم (أو المراد) على تقدير حمل أتمنى شيئاً وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي ثم إن اللّه تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته، وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو) نقول عن التقدير الأول أيضاً (هو) أي قوله تلك الغرانيق إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه (استفهام إنكار) حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها. (الثالث: قصة زيد وزينب. والجواب: أنه) أي نكاح زينب كان (بأمر اللّه تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين)، وتوضيحه أن اللّه تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيداً إذا طلق زوجته فتزوج بها

قوله: (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) هي أصنام كانت لهم والثالثة والأخرى صفتان للمناة، وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه أو الأخرى من التأخر في الرتبة.

قوله: (تلك الغرانيق العلى) الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق، وإذا وصف به الرجال فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرنقة.

فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمه التزوج بها، ويصير سبباً لطعنهم فيه فقال لزيد: أمسك عليك زوجك وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب، (فقيل له: وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه. وقيل: كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام)، وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية فانقادوا كرهاً، (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى أعيته (فطلقها)، فتزوجها النبي بأمر من الله بياناً لذلك النسخ **وعلى هذين القولين** لا ذنب للنبي في هذه القصة، (وما يقال: إنه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي ﷺ عن مثله وإن صح فميل القلب غير مقدور)، ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال: لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل وإلا كأن أمره بإمساكها أمر بالزنا **وكان وصفها بكونها زوجاً له كذباً**، ومنهم من قال: لم تحرم **لكن وجب على الزوج تطليقها** قالوا: (فيه) أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلباً لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي) بالإخفاء (أو التعرض للطعن) من الأعداء. (**الرابع: ما كان لنبي** أن يكون له أسرى إلى قوله عذاب عظيم. والجواب: أنه عتاب على ترك الأولى) الذي هو الإثخان، (فإن التحريم) أي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم، ومعنى قوله تعالى: ﴿لولا كتاب﴾ [الأنفال:٦٨] إلى آخر الآية، أنه لولا

قوله: (وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين أن الوحي والأمر بالنكاح كان قبل التطليق في الأول، وبعده في الثاني وأن سبب التطليق خصوص القصة، والنشوز في الثاني دون الأول.

قوله: (وكان وصفها بكونه زوجاً له كذباً) فإن قلت: يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر، أو اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذباً لما ذكر في المفتاح وغيره من أن المجاز يفارق الكذب. قلت: هذا إنما يكون مجازاً مفارقاً للكذب، لو وجد نصب قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة ولم يوجد هاهنا كما لا يخفى.

قوله: (لكن وجب على الزوج تطليقها) فإن قلت: فعلى هذا يكون الأمر بالإمساك أمراً بترك الواجب، قلت: لعله كان الوجوب موسعاً لا مضيقاً فلا محذور.

قوله: (الرابع: ما كان لنبي الآية) روي أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيراً يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فيهم، فقال: قومك وأهلك استبقهم فلعل الله تعالى أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها أصحابك، وقال عمر رضي الله تعالى عنهم: كذبوك وأخرجوك من بلدك فاضرب أعناقهم، وقال: سعد بن معاذ الإثخان في القتل أحب إلي، فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية.

سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء. (**الخامس: عفا الله عنك** لم أذنت لهم والعفو إنما يكون عن الذنب، الجواب: أنه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك: أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه، إذ هو باطل قطعاً إليه أشار بقوله: (وإلا فلا عتاب بعد العفو)، وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) إن سلم أن هناك عتاباً، (قلنا: ذلك) العتاب إنما كان (بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فإنه عليه الصلاة والسلام أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب. (السادس: ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وإنقاضه الظهر يدل على كبره، (الجواب:) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه (قبل النبوة أو) هو (ترك الأولى) والإنقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه، (أو) نقول إنه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى: ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد:٤]، فجاز أن يكون هاهنا مستعملاً (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لإصرار قومه) على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين، فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ [الشرح:٤]، وقوله: ﴿إن مع العسر يسراً﴾ [الشرح:٦]، (السابع قوله: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ [الفتح:٢]، و) قوله: (﴿واستغفر لذنبك﴾ [غافر:٥٥]، و) قوله: (﴿لقد تاب الله على النبي﴾ [التوبة:١١٧]) إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب، (الجواب أنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لادلالة للفظ عليه)، إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه، (أو) نقول: (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك، وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك، وتاب الله على أمة النبي ﷺ وأتباعه، (وأما ما يقال أن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك)

قوله: (الخامس: عفا الله عنك الآية) روي أن رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم إلى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو، واستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم وأذن في التخلف فنزلت الآية، وأما عاقبة الله سبحانه مع اعتذارهم إليه عليه السلام لأنه كان عليه أن يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك.

أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك فلا يخفى ضعفه فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية)، والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لايقبله ذوق سليم. (الثامن: قوله تعالى: ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾ [عبس:١]، الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم)، ومثله يعاتب علي مثله (التاسع: قوله ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي﴾ [الأنعام:٥٢]. **الجواب: النهي لا يدل على الوقوع**) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي. (العاشر: ﴿يا أيها النبي اتق الله﴾ [الأحزاب:١]، ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ [المائدة:٦٧]. الجواب: ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار، (مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب. (الحادي عشر: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر:٦٥]، الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين)، كما في قولك: إن كان زيداً حجراً كان جماداً، (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى، (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل القرآن **على إياك أعني فاسمعي يا جارة**. (الثاني عشر: فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين، الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير، (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء)، فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة **وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين** إنما تترتبان على الرجوع ابتداءً، والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف: (واعلم أنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبائر عنهم

قوله: (الجواب النهي لا يدل على الوقوع) قيل: لو سلم فيجوز أن يكون النهي لنسخ ما أبيح سابقاً، ولا يخفى أنه احتمال عقلي لايلتفت إليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع إلى كتب التفاسير.

قوله: (على إياك أعني فاسمعي يا جارة) أي أنزل القرآن على هذا الأسلوب وهو أن يخاطب أحد ويراد إسماع غيره وجارة الرجل زوجته.

قوله: (وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين إلخ) قد يمنع ما ذكره في الفائدة الثانية إلا أن يقال: المراد مجموع الفائدتين، وقد يقال: إن أريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شائع في مفتاهم العرف لا تترتب الفائدة الأولى أيضاً إلا على الرجوع على تقدير الشك، فتأمل.

(وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً)، كما نبه عليه بقوله سابقاً وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً ليست بالقوية، (أو إثباتاً) إذ قدأجاب عن أدلة المثبتين هاهنا (مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم، (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.

[المقصد السادس: في حقيقة العصمة]

(في حقيقة العصمة) آخر بيانها عن التصديق بوجودها **لأن الماهية الحقيقة** تتوقف على آلهلية (وهي عندنا) على ما تقتضيه أصلنا من الاستناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (أن لا يخلق اللّه فيهم ذنباً، و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداد للقوابل (ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداءً (بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة، (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) إليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدها، (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالاً) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها (بالتدريج، وقال قوم): هي العصمة (تكون **خاصية في نفس الشخص** أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعاً (لما استحق المدح بذلك)، أي بترك الذنب **إذ لا مدح ولا ثواب** بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار (وأيضاً فالإجماع) منعقد (على

قوله: (لأن الماهية الحقيقة إلخ) ثبوت الماهية الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة، وإلا فهي عندنا أمر عدمي كما دل عليه كلامه.

قوله: (خاصية في نفس الشخص) الفرق بينها وبين الملكة المذكورة أن الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية.

قوله: (إذ لا مدح ولا ثواب) أشار بقوله: (ولا ثواب)، إلى أن المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لأن المحلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق، وأما الثواب فإنما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة، فتأمل.

أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان) الأمر (كذلك) إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وأيضا فقوله: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي﴾ [فصلت:٦]، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.

[المقصد السابع: في عصمة الملائكة]

(وقد اختلف فيها فلنا فيها وجهان: الأول: ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي أربعة: (إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه، وفيه) أيضاً (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها، (وفيه أيضاً) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الإفساد والسفك (رجماً بالظن)، إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، (وفيه) أيضاً (إنكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي). الوجه (الثاني: إبليس عاصٍ) بترك السجود حتى صار مطروداً ملعوناً (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾ [الحجر:٣٠]، وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة:٣٥]، قد تناوله وإلا لما استحق الذم ولما قيل له ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف:١٢] و، الجواب: عن) الوجه (الأول: أنه) أي قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم، (والغيبة إظهار مثالب المغتاب **وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه**) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ماظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك، (وكذلك التزكية) إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقدعلموا ذلك بتعليم الله إذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها، (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب: (عن). الوجه (الثاني: أن إبليس

قوله: (وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه إلخ) وأيضاً الغيبة وصف بالقبح إهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيماً وتبجيلاً، وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك.

كان من الجن) لقوله تعالى: ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] (وصح الاستثناء وتناوله الأمر **للغلبة**) أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف فيم وضعه (وكون طائفة من الملائكة **مسمين بالجن**) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر)، لأن المتبادر من لفظ الجن ما لايدخل تحت الملك (مع أن ذكره) أي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه)، كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسماً لطائفة من الملائكة، (وللمثبت الآية الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى: ﴿لا يعصون اللّه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم: ٦] و) قوله: ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ [الأنبياء: ٢٠] إذ يعلم منه أنهم لايعصون وإلا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠]، أي فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون. والجواب إنما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي)، حتى يثبت بها أن جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة، (ولا قاطع) أي في هذا المبحث **لا نفياً ولا إثباتاً** بل أدلة طرفية ظنية (**وإن الظن لا يغني في مثله**) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً).

قوله: (**للغلبة**) هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلاً وقد يقال: الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به، والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلتين وكأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس كذا ذكره القاضي.

قوله: (**مسمين بالجن**) روى ابن عباس رضي اللّه تعالى عنه أن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال: لهم الجن، ومنهم إبليس وقيل: الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متسترون أي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملائكة إلى دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن.

قوله: (**لا نفياً ولا إثباتاً**) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة. فجوابها أن السحرة كانوا يتلقون الأمور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فأنزلهما اللّه تعالى ليعلم السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولاذنب فيه كذا في اللباب.

قوله: (**وإن الظن لايغني إلخ**) قيل: هذا جار في الأدلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن.

[المقصد الثامن: تفضيل الأنبياء على الملائكة]

(**في تفضيل الأنبياء على الملائكة**: لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية) الأرضية (إنما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال: أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل وعليه الشيعة)، وأكثر أهل الملل، (وقالت المعتزلة: و) أبو عبد اللّه (الحليمي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة: **الأول**: **قوله تعالى**: ﴿وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٢٤]، فقد أمروا بالسجود له (وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم، **وعكسه على خلاف الحكمة**)

قوله: (**في تفضيل الأنبياء على الملائكة**) قال الشيخ العربي: في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول اللّه عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام: إن الملائكة أفضل فقلت: يا رسول اللّه إن سئلت ما الدليل على ذلك فما أقول؟ فأشار إلى أن قد علمتم أني أفضل الناس وقدصح عندكم وثبت وهو صحيح أني قلت: عن اللّه تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم، وكم ذكر اللّه تعالى في ملاء أنا فيهم فذكر اللّه تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي أنا فيهم، ولمن لايسلم حجية واقعته أن يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث، بأن خيرية الملاء يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فإن كون ثواب مئة ألف من الملائكة المقربين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول اللّه عليه السلام لاينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المئة الألف بمعنى أن يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع هاهنا، فتدبر.

قوله: (**الأول**: **قوله تعالى إلخ**) قد سبق أن آدم عليه السلام لم يكن نبينا في الجنة إذ لا أمة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة، وأما نفي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى أن من ليس نبياً لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم، لكن هذا الدليل إنما يتم إذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لا ملائكة الأرض فقط وفيه بحث، فإن قوله تعالى في آخر سورة الأعراف: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، بتقديم له على يسجدون يدل على أن الملائكة المقربين لا يسجدون إلا للّه تعالى، فإن تقديم ما حقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني، وجوابه أن تقديم له يجوز أن يكون للاهتمام أو للرعاية على الفاصلة فإن دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية، كما تقرر أيضاً في المعاني، ثم إن قوله تعالى: ﴿كلهم أجمعون﴾ [الحجر: ٣٠]، بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع وشمول الأمر إياهم فثبت المطلوب.

قوله: (**وعكسه على خلاف الحكمة**) به ظهر أن أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وإن لم يقولوا بوجوبها.

لأن السجود أعظم أنوع الخدمة **وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول**، وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفضل (لا يقال السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له، إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام فيعرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة، **وأيضاً جاز** أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (**لأنا نقول**) **قوله**: (﴿**أرأيتك** هذا الذي كرمت علي وأنا خير منه خلقتي من نار وخلقته من طين﴾ [الإسراء:٦٢]، يدل على أنه إسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات)، إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود (الثاني قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة:٣١]) إلى قوله: ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ [البقرة:٣٢]، فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها، (والعالم أفضل من غيره **لأن الآية سبقت لذلك**، ولقوله تعالى:

قوله: (وإخدام الأفضل للمفضول مما لا يقبله العقول) وأما قوله عليه السلام «سيد القوم خادمهم» فعلى الاستعارة والتمثيل فإن الخادم كالسيد في إصلاح المهام والمصالح، وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الأمر بالخدمة الذي هو معنى الإخدام وفيه الكلام، والحق أن التكليف مختلف حسب اختلاف المصالح والأزمان، ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه، وقد يؤيد ذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روي في التفاسير إظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك إنما يظهر بأمر الأفضل أو المساوي.

قوله: (وأيضاً جاز إلخ) وأيضاً يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لا نعلمها.

قوله: (لأنا نقول: قوله أرأيتك إلخ) قيل: هذا إنما يدل أن إبليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله أمر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريماً، ولو صح فالدليل هذا القول لا الأمر بالسجود وجوابه ما سمعته من الأستاد المحقق وهو أن سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على أنه تعالى إذا حكى كلاماً عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع، وبهذا رد على من قال: إن قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام أن يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا إنكار، قالوا: لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإذا ثبت بهذا أن الأمر بالسجود كان للتكريم كان نفس الأمر به دليلاً على المطلوب كما لا يخفى.

قوله: (لأن الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال ان لهم علوماً جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ، وحصولاً في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية فلا يلزم بماذكر أفضلية آدم عليه السلام منهم ووجه الدفع ظاهر.

﴿قل هل يستوي الذي يعلمون والذين لايعلمون﴾ [الزمر:٩]. (الثالث: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته، وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص **وأشق فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام**: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها) فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها. (الرابع: أن الإنسان ركب تركيباً بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة، ثم إن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ [الأعراف:١٧٩])، وقوله: ﴿إن شر الدواب عند الله﴾ [الأنفال:٢٢] الآية، وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة، واحتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية. (أما العقلية فستة: الأول: الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة، بل (**كمالاتها**) **كلها** (**بالفعل**) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها، وإنما يحصل لها منها ما محصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره. الثاني: الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرزة عن الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها، (والنفوس الإنسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة **ونسبة النفوس كنسبة الأجساد**. (الثالث: الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والأخلاق الذميمة كلها. (الرابع: الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة

قوله: (**واشق فتكون أفضل لقوله ﷺ**) فيه بحث وهو أنه قد سبق أن المراد بالحديث هو أن الأشق أفضل بعد المساواة في وجوه المصالح، فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت أفضل عبادة البشر منهم وإن كانت أشق ويمكن أن يقال: ما ذكرته احتمال قادح في التيقن لا الظن، وهذه المسألة وإن كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين.

قوله: (**بل كمالاتها كلها بالفعل**) هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني.

قوله: (**ونسبة النفوس كنسبة الأجساد**) أي نسبة النفوس إلى الروحانيات كنسبة الأجساد إلى الهياكل العلوية فكما أن الهياكل أشرف كذلك الروحانيات.

الأنوار الربانية، (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة. (الخامس: **الروحانيات قوية** على أفعال شاقة كالزلازل والسحب) فإن الزلازل توجد بتحريكاتها، والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها، والآثار العلوية تحدث بمعوناتها، وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال: ﴿فالمقسمات أمراً﴾ [الذاريات:٤]، وقال: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ [النازعات:٥]، (لا يلحقها بذلك فتور)، لأن قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات). (السادس: الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية)، إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لأنها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية)، أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط، والجسمانيات بخلافه والجواب أن ذلك كله **مبني على القواعد الفلسفية** التي لا نسلمها ولا نقول بها) على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب **فتدبر**. (وأما) الوجوه (النقلية فسبعة: الأول:) قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب﴾ [هود:٣١]، (ولا أقول لكم إني ملك فإنه) كلام (في معرض التواضع)، ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال: لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية، بل أدعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة. (والجواب: لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون﴾ [الأنعام:٤٩]، والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكماً به) وتكذيباً له (فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله)، بفتحها (ولا يعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب)، منها (ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب) عليهم، (كما يحكى

قوله: (الروحانيات قوية إلخ) لا يخفى أن هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الأرضية التي لا نزاع في فضل الأنبياء عليهم السلام.

قوله: (مبنى القواعد الفلسفية) فإن الملائكة عندنا أجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع، وأيضاً علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم.

قوله: (فتدبر) أي لتطلع على أن ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة ثوابهم.

أن جبزيل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية) التي هي أكثر الثواب. الثاني قوله تعالى: ﴿مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾ [الأعراف: ٢٠]، إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف)، فقبلا منه وأقدما عليه (والجواب: أنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقاً وأكمل قوة) منهما (**فنهاهما مثل ذلك** وخيل إليهما أنه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة. (الثالث: قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً للّه ولا الملائكة المقربـون﴾ [النساء: ١٧٢]، وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني)، وكما يقال: لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (**الجواب: أن النصارى** استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى ولكونه بلا أب)، فأخرجوه عن كونه عبد اللّه وادعوا له الألوهية (والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية، فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الأفضلية) التي نحن بصددها (في شيء. الرابع: قوله تعالى: ﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته﴾ [الأنبياء: ١٠]، والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني)، إذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا فجعله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلاً عليه) هذا الوجه، هو (أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم)، إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال. (والجواب: المعارضة بقوله) تعالى: في حق البشر (﴿في مقعد صدق عند مليك

قوله: (فنهاهما مثل ذلك إلخ) أي جعلهما متمنين له قيل: الأحسن مع النبوة وسنده ما سبق، فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة وإلا فانى يتصور من النبي الجهل بهذه المسألة حتى يتخيل كلام الشيطان حقاً.

قوله: (والجواب أن النصارى إلخ) وقد يجاب أيضاً بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن اللّه ومن جعل الملائكة بنات اللّه تعالى إلاأن الغرض الأصلي الرد على الأول فقدم والتقريب ظاهر، هذا وقد أجاب في لباب الأربعين بأن نبينا ﷺ أفضل من المسيح، ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل، وبأن الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه يدفع الأول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام وفيه ما فيه.

مقتدر﴾ [القمر:٥٥]) فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم، وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الأفعال (لا) بكونهم (أفضل. الخامس: إن الملائكة معلمو الأنبياء قال تعالى: علمه شديد القوى، وقال: نزل به الروح الأمين على قلبك، والمعلم أفضل) من المتعلم، (الجواب: إنهم المبلغون والمعلم هو الله) وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي. (السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى أمته فتكون) الملائكة (أفضل، الجواب) إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد مَن أحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه) وهو باطل قطعاً. (السابع: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد. الجواب: إن ذلك) التقديم المطرد إنما هو (بحسب ترتيب الوجود) فإن الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي، (أو) بحسب ترتيب (الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى.

[المقصد التاسع: في كرامات الأولياء]

(في كرامات الأولياء وإنها جائزة عندنا) خلافاً لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافاً للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) **قال الإمام الرازي في الأربعين:** المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة (لنا إما جوازها فظاهر على أصولنا) وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته، ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك أن الكرامة أمر ممكن، إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، (وإما وقوعها فلقصة مريم) رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب

قوله: (قال الإمام الرازي في الأربعين إلخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الأولياء انهم ينكرون جوازها، ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك أن تجعل فائدة بيان أن الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز.

من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا أو إرهاصاً لعيسى **مما لا يقدم عليه منصف**، (وقصة آصف) **وهي إحضاره** عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعواه النبوة. (وقصة أصحاب الكهف) وهي أن اللّه سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً أحياء بلا آفة، ولم يكونوا أنبياء إجماعاً(وشيء منها) أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا إليه، (وهو مقارنة الدعوى والتحدي. احتج من لم يجوز الخوارق) أصلاً (بما مر بجوابه، ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب إثباتها، والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة.

قوله: (مما لا يقدم عليه المنصف) أما على الأول فلأن المعجزة يجب أن تكون مقرونة بالتحدي، وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الأمور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الأمور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها، والتالي منتف لقوله تعالى: ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا﴾ [آل عمران:٣٧]، وأما على الثاني فلأنه لو كان إرهاصاً لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على أنه لا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق على يد العارف باللّه تعالى، وصفاته مقروناً بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة، وهاهنا كذلك ثم إن هذه الحوادث ذكرت تعظيماً لحال مريم ولا ذكر فيها لزكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام.

قوله: (وهي إحضاره إلخ) هذا على الأكثر وقيل: الذي أحضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل: جبرائيل عليه السلام أو ملك أيده اللّه تعالى به وقيل: سليمان عليه السلام نفسه.

[المرصد الثاني]

(**في المعاد** وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: في إعادة المعدوم]

(في إعادة المعدوم) فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة، لكن عندهم المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة (خلافاً للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (**لنا**) في جواز الإعادة (**أنه لا يمتنع وجوده الثاني** لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداءً)، بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته

قوله: (**المرصد الثاني في المعاد**) المعاد هاهنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هاهنا الرجوع إلى الوجود بعد الغناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الممات، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات.

قوله: (**لنا أنه لا يمتنع وجوده الثاني إلخ**) أورد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون سبب امتناع العود وصفاً لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازماً لها، أعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم أن لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع أعني طريان العدم فإن قلت: لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالي باطل، فكذا المقدم، قلت: الإيراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته إن كان منعاً للسند لم يفد وإن كان إبطالاً له لم يتم الإبطال لأنه قياس فقهي لا يسمع في العقليات ولو سلم، فإبطال للسند الأخص إذ قد يسند المنع بما أشار إليه المصنف بقوله: فإن قيل: العود.

وهو المطلوب، (فإن قيل: العود) لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق، (ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم) فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقاً. (**قلنا: الوجود أمر واحد**) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء وإعادة) بحسب حقيقته وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان، (وكذلك الإيجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة (فإذن يتلازمان)، أي الوجودان المبدأ والمعاد وكذا الإيجادان (إمكاناً ووجوباً وامتناعاً) لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها،

قوله: (قلنا: الوجود أمر واحد إلخ) قيل: لا نزاع في حقية هذا المقال لكن لا أثر له في دفع السؤال إذ لا شك أن الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص ألا يرى أن العدم المسبوق بالوجود لا يمكن أن يتصف به الممتنع فضلاً عن اقتضائه، وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص ألا يرى أن الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن أن يتصف به الواجب فضلاً عن اقتضائه، وكذا الإمكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات وإذا تمهد هذا فنقول: مقصود المعترض أن العود ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، فقول المصنف: ولو جوزنا كون الشيء الواحد إلخ لا تعلق له بكلام المعترض لأنه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً ذلك، وكذا قوله: الوجود أمر واحد إلى قوله: ولو جوزنا لأن حاصله أن الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس لأنهما متحدان ذاتاً وحقيقة إنما اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أن الوجود في المبدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج فيجوز أن يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا أن يجوز أن يقتضي أحد الوجدين لذاته أمراً ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال في إتمام دليل إمكان الإعادة لا شبهة أن اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فإذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إما من أحد القيدين أو كليهما لكنا نعلم أن المسبوقية بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع وإلا لم يتصف بالحدوث، وكذا المسبوقية بالوجود وإلا لما اتصف بالبقاء على أن الوجود السابق إن لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة أنها لا تقتضي منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدن أعني العود غير ممتنع والله أعلم.

(ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكناً في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعاً في زمان آخر) كزمان الإعادة، (معللاً) أي ذلك الكون (بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه، أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتي (إلى الوجوب) الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً والمطلق أو المغاير واجباً، (وفيه) أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر، لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها، (و) فيه (عناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها، (و) فيه (سد لباب إثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث، (ويمكن) في إثبات جواز الإعادة (أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الأعلى لأنه) **أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الأول)** الذي كان قد اتصف به، (ملكة الاتصاف بالوجود) في قبل الوجود أسرع، وأشار **باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى** إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها، وأما القدرة القديمة فجميع مقدورتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية، (والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى، **أما الضرورة فقالوا**: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) إذ لا بد

قوله: (أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول إلخ) قيل: الأقرب أن تحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما بقيت من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على إعادة المعدوم لأنه لم يبق هناك القابل المستعد فضلاً عن أن يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به.

قوله: (باقتباس قوله تعالى: وله المثل الأعلى) قيل: معناه وله الوصف الأعلى الذي ليس لغيره مثله، وهو أنه القادر الذي لا يعجز عن شيء من إنشاء وإعادة وغيرهما من المقدورات، وقال الزجاج: وله المثل الأعلى أي قوله: وهو أهون عليه قد ضربه لكم مثلاً فيما يصعب ويسهل وإليه يشير كلام الشارح وحاصله أن معنى الآية هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم لأن من أعاد منكم صنعة شيء كان أسهل عليه، ولذلك قيل: الهاء في عليه راجع إلى الخلق.

للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذٍ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله)، حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلاً منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى أنه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقية إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً **كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد** بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة، (وأما الاستدلال فهو من وجوه: الأول: إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد، هذا خلف الجواب إنما اللازم) في إعادة الشيء بعينه (**إعادة عوارضه المشخصة**

قوله: (إما الضرورة فقالوا إلخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فإن ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعي، ويمكن أن يدفع الثاني بأن يحمل هذا القول على أنه تنبيه على الضروري، أويكون بناء على أن ليس الفرق إلا في العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطري القياس فلا ينافي الضرورية، نعم يمكن أن يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء، وإلا لزم تخلل الزمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طرفيه، وما قيل من أن التخلل إنما يتصور لقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا خلال في الباقي فليس بشيء لأن الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجودي الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه.

قوله: (كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد) قال الأستاذ المحقق سلمه اللّه في الدارين: فيه نظر لأن الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل، وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني، والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة، واستحالة هذا ضرورية وأنت خبير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً باعتبار آخر ومآله تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة أصلاً، فتأمل.

قوله: (اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع ما مر في بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة، فتخلل العدم حينئذ غير محال لا يقال: هذه المغايرة إنما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه، ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها، ولا بين ذات الشخص ونفسه لأنا نقول: إن أريد بذلك أنه لا تستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه، ولا بين المشخصة ونفسها فاندفاغه ظاهر

والوقت ليس منها ضرورة، أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو) بعيه (الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي) أي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً **لكان هو في كل وقت شخصاً آخر** وهو باطل قطعاً، (وما يقال أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي، والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (إنما هو بحسب الذهن)، والاعتبار (دون الخارج ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصراً على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع)، وبأن الوقت ليس من المشخصات، (ولئن سلمنا أن هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة، (وأنه) أي المعدوم (معاد بوقته الأول فلم قلتم أن الواقع في وقته الأول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً، (وإنما يكون كذلك إن لو لم يكن وقته) أيضاً (معاداً معه)، وبعبارة أخري الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر، أما إذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأ. (الثاني: لو) أمنك الإعادة و (فرضنا إعادته بعينه واللّه قادر على إيجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة، (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضروري البطلان، الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية)، أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية، (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع

ضرورة أن المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وإن أريد به أنه لا يندفع به التخلل فيهما وإن كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع.

قوله: (لكان هو في كل وقت شخصاً آخر) قيل: هذا إنما يرد لو ادعى أن الوقت مطلقاً من المشخصات، اما لو ادعى أن زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذ ولا إلزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فإن لزمان الحدوث دخلاً في سعادة الشيء نحوستة ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الأمور كالخروج إلى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقائها، ومنشأ إختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية، وأجيب بأنه مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه ثم إن ما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الإعادة.

التماثل) في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معاداً، وأي اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدأين أيضاً فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل، فإن قيل: المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه. قلنا: إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع، إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد. (الثالث: **الحكم) الصحيح** (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الأول يستدعي تميزه، حال العدم، وأنه) أي التميز حال العدم (محال) لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود، لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره، (**الجواب**: على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً) أي أمراً ثابتاً متقرراً حال العدم (ظاهر)، لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأنا نمنع استدعاءه) أي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فإن صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي، (بل التميز) في الخارج (إنما يحصل حال الإعادة) أعني زمان الوجود الثاني (وهو) أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه، واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فإن قيل: نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

[المقصد الثاني: في حشر الأجساد]

(في حشر الأجساد: أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه

قوله: (الثالث الحكم الصحيح إلخ) يرد عليه أن توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لا فائدة له أصلاً، إذ لا يمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشيء من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بانه إذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده، وإنما قلنا: لا يتصف بها لأن اتصافه بها يقتضي امتيازه.

قوله: (والجواب إلخ) وأيضاً لو صح ما ذكر لزم أن لا يجوز إحداث شيء ووجوده أصلاً وإلا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل إحداثه أنه يجوز إحداثه، ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فما هو الجواب في جواب الإحداث فهو الجواب في جواب الإعادة.

ووقوعه **وأنكرهما الفلاسفة،** أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة، وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الأجزاء) وأنها لأي بدن من الأبدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة)، أي صحة الوقوع وجوازه (قطعاً) وذلك هو المطلوب، (وأما الوقوع فلأن الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين) القويم والسراط المستقيم، فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين، (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، احتج المنكر بوجهين: الأول: لو **أكل إنسان إنساناً** بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزءاً منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما (فتلك الأجزاء) التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل (إما أن تعاد فيهما) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه) والمقدر خلافه **فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها**

قوله: (وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المحسوسات كما قال به الإسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية.

قوله: (أو أكل إنسان إنساناً إلخ) قيل: لا حاجة إلى هذا الفرض فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت أن ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضاً قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه.

قوله: (فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم) قيل: هذا إنما يتم لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك، ولا برهان عليه قطعياً كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الإعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الأول عند الحس ويقال هو هو، وعلى هذا لا يتم الدليل، فإن قلت: فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين، وهذا باطل عقلاً. قلنا: المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة. وقد يقال: يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيتين غير من أطاع وعصى لأن الروح المجرد لا يجازي بها.

كما زعمتم. (الجواب: إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية **وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء**) على الإطلاق (وهذه) أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول (في الأكل فضل فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه)، وإذا كانت فضلاً فيه **لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول.** (الثاني: لو حشر فإما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور في أفعاله تعالى، (وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وإنه منتف إجماعاً) من العقلاء (وبديهة العقل) أيضاً، وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الإلهية (والعناية) الأزلية، (وإما الإلذاذ وهو أيضاً باطل لأن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (إنما هو دفع الألم بالاستقراء وإنه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم)، **فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها**، (و) إما (الإيلام) أولا (ليدفع) ذلك الألم ثانياً، (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضاً إذ لا معنى له)، كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود إلى عدم المرض. (الجواب: نختار أنه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مرَّ جوابه ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه، سلمنا) أن الغرض منحصر فيهما (لكن لا

قوله: (وهي الباقية من أول العمر إلى آخر) قيل: الأظهر أن يقال: وهي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة، لأن وجود أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره في حيز المنع، نعم يعلم كل أحد ببداهته أن ذاته من أول عمره إلى آخره باق بعينه، ولا يلزم من ذلك أن ذلك الباقي أجزاءه من بدنه لجواز أن يكون خارجاً عنه.

قوله: (لم يجب إعادتها إلى الأكل بل في المأكول) فإن قيل: يجوز أن تصير تلك الأجزاء منياً في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود، فيعود المحذور، قلنا: لافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر على أنه يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت، فلا يتعلق بها الأكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب، وقد يقال: لو سلم تولد المولود من الأجزاء الأصلية للاكول فلا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود محشورة معه لجواز أن تكون أجزاؤه الأصلية الأجزاء الهبائية التي ينشرها الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وأيضاً اللازم جزء لروح مع جزء من البدن أي جزء كان.

قوله: (فلهذا الغرض حاصل بدون الإعادة) فيه بحث وهو أن اللذة على تقدير عدميتها انتفاع الألم لا انتفاؤه، ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه على حاله، اللّهم إلا أن يعتبر الألم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولايخفى بعده.

نسلم أن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وأنها (دفع الألم غايته أن في دفع الألم لذة، وإما أنها ليست إلا هو) أي دفع الألم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمراً آخر يحصل معه)، أي مع دفع الألم (تارة ودونه أخرى) والدوران وجوداً وعدماً في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم أن اللذات) الجسمانية (الأخروية كذلك) أي دفع الألم (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة، ومخالفة لها حقيقة، فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الألم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الأخروية (أمراً آخر) وجودياً، (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب. هل يعدم اللّه الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل) على شيء من الطرفين، (وما يحتج به) على الإعدام (من قوله تعالى: ﴿كلُّ شيء هالكٌ إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] ضعيف) في الدلالة عليه، لأن التفريق هلاك) كالإعدام (فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفاً على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكاً ومثله يسمى فناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن: ٢٦]، على الإعدام أيضاً واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة. الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين **النافين للنفس الناطقة**، والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين، **والثالث: ثبوتهما معاً** وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية،

قوله: (النافين للنفس الناطقة) والقائلين بأن النفس جسم إما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الأجزاء الأصلية كما علم من مذهبهم.

قوله: (والثالث ثبوتهما معاً) قال في شرح الصحائف: وهذا على وجهين: أحدهما أن يكون الروح مجرداً عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير إعادة الجسم الأول، وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني أن يكون الروح جسماً سماوياً ويعاد الجسم الأول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى إلى هاهنا كلامه، فتأمل.

فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد اللّه تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين. والخامس: التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله.

[المقصد الثالث: في إنكار حشر الأجساد]

(في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء)؛ أي العدم بعد وجودها وذلك (لأنها بسيطة) لما مر في مباحث النفس، (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة إلى وجودها، (وقوة) أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها، (وإنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة)، وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفاً بقابلية فنائه وفساده **لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول** ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط، فلو اجتمعا بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا: لأن المنصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس **بخلاف ما نحن فيه** وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة،

قوله: (لأن القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفاً به يرد عليه انا لا نسلم الوجوب فإنه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققاً ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للإعراض الحالة فيه بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء، نعم يجوز الاجتماع في الذهن، بمعنى أنه يجوز أن يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائماً به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين.

قوله: (بخلاف ما نحن فيه) تحقيق الفرق على ما حرر بعض الأذكياء إن كون الشيء محلاً

(ثم إنها إما جاهلة) جهلاً مركباً (وإما عالمة، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً) كالكفار عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله) وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها؛ بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالاً وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول إلى معتقداتها وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعوراً لا يخفى فيه التباس. (**وأما العالمة** فأما) أن تكون (لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا، فإن كانت) تلك الهيئات حاصلة لها (تألمت بها) تألماً عظيماً واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم

لاستعداد وجود ما هو مباين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إنما يكون محلاً لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به، أي مستعد الوجود له ومحلاً لاستعداد فنائه أي مستعداً لعدمه عنه، فالنفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه، ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوباً أولاً وبالذات إلى تعلقها، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولاً بالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له، وكما جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلاً لاستعداد انقطاع تعلقها به إذا خرجت عن المزاج الصالح لأن يكون محلاً لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض، فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وأن الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفع النقض بالصور الغائبة لأن انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وأنت خبير بأن هذا مبني على بساطة النفس وتجردها، وقد تحققت الآن وهذا الجواب الإجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات.

قوله: (وأما العالمة إلخ) قال ابن سينا: في بعض كتبه أما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الأخروية فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب، وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقاً ويصدق بها تصديقاً يقينياً برهانياً ويعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية، التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق أن الذات المتقدمة على الكل أي وجود يخصها وآية واحدة تخصها وأنها كيف يعرف

يبق له رجاء الوصول، (ما دامت) تلك الهيئات (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس (محبتها له) أي للبدن، (وذلك مما ينسي بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وإن لم تكن) تلك الهيئات للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها) أي يوجد أن لذاتها كذلك، (أبداً مبتهجة بإدراك كمالها) باقياً سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا، وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) أي من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة) عن الأبدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، وتخلصت إلى عالم القدس، (وأما) النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة (فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية) وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخاً وقيل: ربما تنازلت إلى) الأبدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان (ويسمى مسخاً، وقيل:) ربما تنازلت (إلى) الأجسام (النباتية ويسمى رسخاً وقيل: إلى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضاً. (ويسمى فسخاً)، قالوا: وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة أو أما المتصاعدة) من مرتبة إلى ما هو أكمل منها (فقد تتخلص من الأبدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها، (كما مر، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال، ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد أبطلناهما قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان

حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات إليها ثم كلما ازداد النظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية، وإما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات، وأما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال، وقال أيضاً: مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة. الأول: كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت، والثاني: أنه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو أنه يعيده كما كان حياً عاقلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب، والثالث: أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والفناء؟ والرابع: أنه كيف يعمره بعد تخريبه؟ وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله أعلم بالصواب).

[المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان]

(الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أولا (ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة (كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار، (وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان. **الأول: قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة** وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل. الثاني: قوله تعالى: في صفتهما أعدت للمتقين أعدت للكافرين **بلفظ الماضي** وهو صريح في

قوله: (الأول: قصة آدم عليه السلام وحواء وإسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بستانين الدنيا كان في موضع مرتفع تجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لإجماع المسلمين على أن اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها.

قوله: (بلفظ الماضي) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره، والحق أن هذا

وجودهما)، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة، (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع)، إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد: لو وجدنا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر، و) الأقسام (الثلاثة باطلة. أما الأول: **فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق** والالتئام **فلا يخلطها شيء من الكائنات** الفاسدات) وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد. (وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ) لأن النفوس تعقلت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبداناً فيها (و) **أنتم (لا تقولون به** وقد أبطل) أيضاً (بدليله. وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كرياً أيضاً **فينفرض بينهما خلاء**) سواء تباينا أو تماسا (وإنه محال)، **وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقاً** لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط، (الجواب: لا

الدليل لا يفيد ظناً قوياً فضلاً عن اليقين إذ قد سبق أن الله تعالى لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته، كان نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية إلاأن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأزمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل.

قوله: (فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق) أجاب عنه في شرح المقاصد بأن إفناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات، وأنت خبير بأن ما لايقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد أصلاً وإن اختلف جهة الحكمين، فليتأمل.

قوله: (فلا تخالطهما شيء من الكائنات) الظاهر أن معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول إليه لا ما ذكره الشارح إذ لا ينفي أن يكون في ثخن فلك التدوير فإن كونه وفساده لا يضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر.

قوله: (وأنتم لا تقولون به) عدم القول به لا يختص بنفي الثاني إذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء أيضاً بل ببدن آخر على الإطلاق فإن تم كفى في تقرير الشبهة.

قوله: (فينفرض بينهما خلاء) فإن قلت: لعل مالئاً آخر ملأه. قلت: هم يقولون: المالئ عالم آخر، فيكون كروياً أيضاً، نعم يمكن أن يقال: لا نسلم أن الفلك بسيط ولا نسلم أن شكله الكرة ولا نسلم انه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر.

قوله: (وأنت خبير بأن هذ دليل لمن ينكر وجودهما مطلقاً) كما صرح به الإمام في الملخص، فالأولى هاهنا ما ذكره الآمدي وهو أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة، والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة إجماعاً من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن، فيكون ممتنعاً عقلاً، والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها إذ لا بعد في ذلك.

نسلم امتناع الخرق على الأفلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ، وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده، احتج أبو هاشم بوجهين: الأول: قوله تعالى) في وصف الجنة (أكلها) أي مأكولها (دائم مع قوله: كل شيء) أي موجود (هالك إلا وجهه، فلو كانت) الجنة (مخلوقة **وجب هلاك أكلها**) لا اندراجه، حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائماً) وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار، (الجواب: أكلها دائم بدلاً أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فإن دوام أكل بعينه غير متصور)، لأنه إذا أكل فقد فني (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه أو نقول: المراد) بهلاك كل شيء (أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك المَعدوم، أو نقول: إنهما أي الجنة والنار (تعدمان آناً) بتفريق الأجزاء دون إعدامها (ثم تعودان) بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتاً هالكتين صورة في آن. (الثاني: قوله تعالى) في وصف الجنة أيضاً (عرضها السماوات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السماوات والأرض **لامتناع تداخل الأجسام**. الجواب: المراد أنها) أي عرضها (كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولابعد الفناء)، إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معاً أو أحدهما موجود والآخر معدوم، (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله.

[المقصد الخامس: النظر في الثواب والعقاب]

(في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها (والإيجاب على الله والنظر هاهنا في الثواب والعقاب)، لا في أمور أخر أوجبوها عليه، (أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها، بيانه أنها) أي تلك التكاليف (إما لا لغرض وهو عبث قبيح)

قوله: (وجب هلاك أكلها) يجوز أن يقال: فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها أيضاً قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] لم يلتفت إلى هذا القول وأجيب بما يقطع دار الشبهة.

قوله: (لامتناع تداخل الأجسام) ولأنا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والأرض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن.

فيستحيل صدوره عنه تعالى (وإما لغرض عائد إلى اللّه تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر، (أو إلى العبد إما في الدنيا وإنه) أي الإتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها، (وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جداً (أو نفعه وهو المطلوب. **الجواب: منع وجوب الغرض**، وقد مر مراراً) كثيرة، (وأما العقاب ففيه بحثان. الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو اللّه عنه (لوجهين. الأول: أنه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وإنه محال. الجواب: غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه إذ لا شبهه في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفاً ولا كذباً، لا يقال: إنه يستلزم جوازهما وهو أيضاً محال **لأنا نقول: استحالته ممنوعة** كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى. (الثاني: أنه إذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (أنه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (إغراء للغير عليه وإنه قبيح مناف لمقصود الدعوة) إلى الطاعات وترك المنهيات (الجواب: منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد وتعريض الكل العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجواً لا ينافي ذلك)، يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه، وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه، وأما توهم العفو الناشئ

قوله: (والجواب منه وجوب الغرض) ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فأين الوجوب.

قوله: (لأنا نقول: استحالته ممنوعة) فإن قلت: الكذب نقص يستحيل عليه تعالى إجماعاً، ولا شك أن جواز المحال محال. قلت: الظاهر أن هذا الكلام بالنسبة إلى المعتزلة وهم لايقولون إلا بالكلام اللفظي، وقد سبق أن النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به، نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقاً، وأما أنه امر محال في نفسه بناء على أنه نقص فممنوع، بقي هاهنا بحث وهو أن مراد المعتزلة بكون الشيء واجباً عليه تعالى أن الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم أن يأتي به لا أنه ممتنع عقلاً بحيث لا يكون مقدوراً له وإلا يكون الباري تعالى موجباً بالنسبة إليه وهم مع إيجابهم عليه تعالى ما أوجبوه قائلون بكون اللّه تعالى مختاراً بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع أصل استدلالهم بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام، فليتأمل.

من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظناً فلا تقرير ولا إغراء. (البحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة) إذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً، وعمدتهم) في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو(أن الفاسق يستحق العقاب) بفسقه، **(واستحقاق العقاب)** بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً، (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصةً) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال)، كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً. (الجواب: منع الاستحقاق) فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثواباً والعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً، إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً، (ومنع قيد الدوام) لا يقال: إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأنا نقول: ذلك ممنوع **لجواز أن يخلق الله تعالى في** المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح، على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضاً **وما يتمسك به** من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف (ثم) إنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول: (إنه قد يتساقطان) **فإن كلامكم مبني على المحابطة**، وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معاً (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلاً كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة:

قوله: (واستحقاق العقاب) أي العقاب المستحق كما في قولهم: حصول الصورة فلا اتجاه لقوله: بل العقاب إن لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل.

قوله: (لجواز أن لايخلق الله تعالى إلخ) فإن قلت: لا فائدة لذلك لانقطاع حينئذٍ وأنه كعدمه، وجواز كونه مشتملاً على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك في بعده قلت: ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم، بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلاً حال كونه معاقباً حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص.

قوله: (وما يتمسك به إلخ) حاصل التمسك أن الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها إلا بأن الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه أخر فضلاً عن الوجه الواحد.

قوله: (فإن كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث إذ سيصرح في المقصد السابع أن قصة الإحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب، فبناؤه عليه دور، اللّهم إلا أن يقال: معنى لبناء على المحابطة أنه لا يتم إلا بالقول بها أولاً وآخراً، فليتأمل.

(الذي أحلنا دار المقامة من فضله)، وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر، (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب، (لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة) من الأمثال، (ويضاعف الله لمن يشاء) أضعافاً مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد إقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين. الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى: ﴿من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة:٨١]، وقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ [النساء:١٤]، وقوله: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء:٩٣]، قالوا: والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾ [الأنبياء:٣٤]، مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل)، فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات. (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته) من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده، والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمناً لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافراً)، فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع: (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا، احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك، (والآية المذكورة حملناها على الدوام) الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال)، **فلا يلزم مجاز** لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى: (﴿وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين﴾ [الانفطار:١٤-١٥] ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها. الجواب:) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله: ﴿أولئك هم الكفرة الفجرة﴾ [عبس:٤٢]، وأيضاً ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن

وقوله: (فلايلزم مجاز) فيه بحث لأن لام الخلد إما للماهية من حيث هي أو للعهد الذهني وأياً ما كان لا يصح النفي إلا بأن يجعل مجازاً عن فرد خاص، فتأمل.

استحقاقها لكن الله أخرهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق. والجواب (عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى: (﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٧] و)، قوله: (﴿ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى﴾ [النجم: ٣١] و)، قوله: (﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ [الرحمن: ٦٠]) فقدثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (**وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب** فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له (وإن سلمنا) عمومها إياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: ﴿إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى﴾ [طه: ٤٨]، وقوله: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾ [النحل: ٢٧]، وقوله: ﴿كلما ألقي فيها فوج﴾ [الملك: ٨]، إلى قوله: ﴿فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء﴾ [الملك: ٩] واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقاً (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين، (و) مذهب (المرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات لكنا يخصصها بالعذاب المؤيد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق).

[المقصد السادس: في تقرير مذهب الثواب والعقاب]

(في تقرير مذهب أصحابنا: في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث: الأول: قالوا: الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب **لأن الخلف في الوعد نقص** تعالى الله عنه (وأما عدم الوجوب فلما مر مراراً (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لأن الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل **ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً**) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث

قوله: (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية الإحباط كما لا يخفى.

قوله: (لأن الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لأنه إن اراد أنه نقص في الصفة فممنوع، وإن أراد أنه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى، والأشاعرة لايقولون به، فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد، على أنه إذا كان نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب، فالأولى هاهنا التمسك بأن الخلف كذب، والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوماً بالضرورة من الدين كما سبق وإن أمكن عقلاً.

قوله: (ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً) على مادل عليه قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

ويرد عليه أن فيه كذباً وقد دل الإجماع على انتفائه وتبديلاً للقول وقد قال الله تعالى:

(الثاني: أجمع المسلمون **على أن الكفار مخلدون في النار أبداً** لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا، أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وأنكره) أي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الإسلامية (لوجوه: الأول: أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها)، وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق إحساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب: منع تناهيها وقد مر) فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي. (**الثاني**:) **من تلك الوجوه** (دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل. الجواب: هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) أي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائماً أبداً أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذياً بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها، (وهو حيوان مأواه

﴿ما يبدل القول لدي﴾ [ق:٢٩]، وما قيل: إن الكذب إنما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده، فالوجه أن يقال: الوعيد مصروف إلى الإخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو، وقد يقال: الوعد ليس بإخبار عن وقوع الموعود في المستقبل، بل إنشاء عزم على إيقاعه وكذا الإيعاد فلا كذب في الإخلاف في شيء منهما، وقيل: لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدي القول البات كقوله تعالى: ﴿لأملأن جهنم﴾ [الأعراف:١٨]، وأما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة، فليس من ذلك.

قوله: (على أن الكفار مخلدون في النار أبداً) واختلف في أطفالهم والأكثرون على أنهم في النار أيضا لدخولهم في العمومات، ولما روي أن خديجة سأل النبي ﷺ عن أطفال الكفار فقال النبي ﷺ: في النار وقالت المعتزلة: هم خدم أهل الجنة لأن تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام:١٦٤]، وقيل: من علم الله تعالى منهم الإيمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة، ومن علم منه الكفر، ففي النار، وقد يختار المذهب الأخير لأنه جامع للحديثين، وأما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لأنهم ليسوا بكافرين وإعطاءهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية أبويهم لا يقتضي تبعيتهم إياهم في الخلود في النار.

قوله: (الثاني من تلك الوجوه إلخ) حكي أن واحداً من منكري الحشر أورد هذه الشبهة على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني فأجاب أن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا، وذلك لأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة ويتجزى فيها بحيث لايحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جعل في القدر، والطبخ إنما يكون بالحرارة فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي، ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة فإن جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة بها أولى.

النار. الثالث) منها: النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً فتنتهي) الحال (بالآخرة إلى عدمها) لكونها متناهية، (و) حينئذ (تتفتت الأجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب. (**الجواب: فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا** بل هو بإفناء اللّه تعالى) إياها بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد اللّه بن الحسن (العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر، (وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع، (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي ﷺ، (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله. واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول: هو مخالف لما علم من الدين ضرورة، (إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم اللّه على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقته، (ولم ينقل عن أحد قبل الخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري. المبحث (الثالث: غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة:٧]، ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه، (**فأما أن يكون ذلك**) أي رؤيته للخير، (**قبل دخول النار**) ثم

قوله: (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدي إلى الموت لجواز أن يتمكن الغاذية من إيراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بأن ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود، لأن مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها أقوى، فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر، وأما إيراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سبباً لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لأن الحرارة الغريزية إذا ضعفت عن إصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية، ولا يزال يتأكد هذه الأسباب بعضها ببعض إلى أن ينتهي الأمر إلى فناء الرطوبات الغريزية فتقي الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق أن هذا مبني على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الأفعال وهو باطل عندنا، بل الكل بمحض خلق اللّه تعالى.

قوله: (فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يرى في النار تخفيف

يدخل النار (وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

[المقصد السابع: في إحباط الطاعات بالمعاصي]

(**في الإحباط** بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب)، واستحقاقه (إحباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة)، والخوارج أيضاً (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى إن من عبد اللّه طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبداً، ولا يخفى فساده) لأنه إلغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح. قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على اللّه ثوابه ولا عقابه، فإن أثابه فبفضله وإن عاقبه فبعدل له، بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضاً، وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر، وقالت المعتزلة إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت على زلته، وذهب الجبائي وابنه **إلى رعاية الكثرة في** المحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها، ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا فقال

العذاب وتفاوت الدرجات، فالأولى التمسك بالإجماع قبل ظهور المخالف ويمكن أن يدفع بأن جزاء الإيمان هو الثواب بالإجماع ودار الثواب هي الجنة.

قوله: (في الإحباط) لا نزاع في إحباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فأثبته المعتزلة ونفاه أهل السنة، احتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم﴾ [الحجرات:٢]، وبقوله تعالى: ﴿أولئك حبطت أعمالهم﴾ [التوبة:١٧]، وقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى﴾ [البقرة:٢٦٤]، أجاب في شرح المقاصد بأن من عمل عملاً يستحق به الذم مع إمكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب، يقال أنه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونهما وفيه نظر لأن الجواب إنما يتم إذا حمل آية الصدقة على مقارنة المنّ والأذى إذ لو تأخرا عنها وأبطلاها يثبت مدعاهم، وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي لارتكابه، على أن قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤]، يدل على إبطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضاً.

قوله: (إلى رعاية الكثرة) لا بالنظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار، فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علم اللّه تعالى.

الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء، وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد، وعلى هذا يحمل قوله: (وقال الجبائي: يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلاً. (فإن بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر المعاصي (**أثيب به** وإلا فلا ولا يخفى أنه تحكم، وليس إبطال الطاعات بالمعاصي) أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر، (**بل العكس**) هاهنا (**أولى** لما مر) من أن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، (**وقال أبو هاشم: بل يوازن** بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) وينحبط من الراجح أيضاً ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد، فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر، (ولما أبطلنا الأصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الإحباط مطلقاً سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهشمية: (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فإما معاً **فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً**) لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً (أولا) معاً (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر

قوله: (أثيب به) إن قلت: ما معنى الثواب به وإنه منفعة خالصة دائمة مع أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار؟ وسيجيء أن الإيمان عبارة عن الأعمال عندهم. قلت: لعل مراده أنه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الإيمان.

قوله: (بالعكس أولى) قد يجاب عنه بأن هذا إنما يتم أن لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي، وليس كذلك بل المعتبر أجزاؤها كما مر فيوازن أجور حسنة واحدة أوزار عشر سيئات.

قوله: (وقال أبو هاشم: بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى: ﴿وأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية﴾ [القارعة:٦] الآية.

قوله: (فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً) هذا على قول الجمهور من أن المعلول مع العلة، أما إذا جوز أن يكون آن يكون يعقب آن المجامعة لما يرد هذا.

(عليه فيغلبه، وأنه باطل لأنه لما كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً فكيف) لا يكون قاصراً عنها (إذا صدر مغلوباً، وقد يجاب) بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحداً كما لم يتحدا في المزاج أيضاً (تذنيب. قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان وأتباعهما (على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات، (**وإلا تساقطا**) إذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضاً ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضاً، وإذا تساقطا معاً (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وإنه محال فعند الجبائي عقلاً) لأن إبطال كل منهما للآخر إما معاً أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت، (وعند أبي هاشم) إن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا **لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق** الآخر كما مر، إنما استحالته (للإجماع على أن لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار، ولا بد له من الخلود في أحدهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب، وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى. (والجواب: لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من جانب الثواب أرجح) **فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها** والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، (و) أيضاً على تقدير التساوي والتساقط معاً لايلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا

قوله: (وإلا تساقطا) فيه بحث لأن هذا الكلام إنما يلائم تقرير الأمدي لا تقرير الإمام الذي اختاره المصنف لأن مذهب الجبائي على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه، فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل التأخر يحبط السابق ويبقى نفسه.

قوله: (بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق إلخ) والحق أنه ليس هاهنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى إحباط الطاعة أن الله تعالى لا يثيب عليها، ومعنى الموازنة أنه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور.

قوله: (فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها إلخ) فيه بحث أشرنا إليه سابقاً، وهو أن المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد، بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلاً وإذا حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الأول من الجواب، فتأمل.

(ويجوز) أيضاً (أن لايثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضاً (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة أخرى، (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما) في حيانه الدنيا ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب.

[المقصد الثامن: إن اللّه يعفو عن الكبائر]

(في أن اللّه تعالى يعفو عن الكبائر، الإجماع) منعقد (على أنه) تعالى(عفو) وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة:) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها)، وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقاً لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه، وقال كثير منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان: الأول: أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (**ولا يقولون**) يعني المعتزلة (**به**) أي بذلك الاستحقاق (**في غير صورة النزاع**) إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه (الثاني: الآيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨]) فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلاً عن كلام اللّه تعالى (و) قوله: (إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً فإنه عام للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، (و) قوله تعالى: (﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ [الرعد:٦]) والتقرير ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

قوله: (ولا يقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث إذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء:٣١]، وأما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضاً، فيجوز أن يعفو اللّه تعالى عنها ويمكن أن يقال: لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً، وإن أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على إنكارهم استحقاق العقاب بها مطلقاً إنكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف.

[المقصد التاسع: في شفاعة محمد ﷺ]

(في شفاعة محمد ﷺ وعلى آله وسلم، أجمع الأمة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة والسلام، (و) لكن (هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) فإنه حديث صحيح (**ولقوله تعالى**: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾ [محمد: ١٩]، أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في إسقاط عقابه عنه، (وقالت المعتزلة: **إنما هي لزيادة الثواب** لا لدرء العقاب لقوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة﴾ [البقرة:١٢٣]، **وهو عام** في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره. الجواب أنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضاً (لأنه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها فيغير ذلك الوقت)، **وفيه بحث لأن الضمير** في قوله ولا تنفعها راجع إلى النفس الثانية وهي نكرة في سياق

قوله: (ولقوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد:١٩]) قد يقال: هذا إنما يكون برهاناً إذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر بقرينة قوله: لذنبك فإن ذنبه صغير قطعاً فلا نعم يكون إلزاماً للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج إلى الشفاعة، ويمكن أن يقال: لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص، وأما قوله: لذنبك فقدسبق أن معناه لذنب أمتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على أن كون ذنبه ﷺ صغيراً لا تفيد تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جداً.

قوله: (إنما هي لزيادة الثواب) اعترض عليه بأن الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقاً، أجيب بجواز أن يعتبر في الشفاعة كون الشفيع أعلى من المشفع، وأما القول بأن الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه أنه على سبيل الشبه والمجاز، إذ الشفاعة إنما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعاً بضم نفسه إليه.

قوله: (وهو عام إلخ) فيه بحث إذ لو أبقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم أن لا يثبت الشفاعة أصلاً لأن زيادة الثواب نفع عظيم، فإذا خصص فالأمر سهل.

قوله: (وفيه بحث لأن الضمير إلخ) قد يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها، فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري كما تقرر

النفي فتكون عامة وإن كانت واردة على سبب خاص، والإمام الرازي بعدما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه قال: والجواب: عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات **والخاص مقدم على العام** فالترجيح معنا، وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير.

[المقصد العاشر: في التوبة]

(في التوبة وفيه بحثان: الأول: في حقيتها وهي) في اللغة: الرجوع قال الله تعالى: ﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾ [التوبة:١١٨]، أي رجع عليهم بالتفضل والأنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وفي الشرع (الندم على معصية **من حيث هي معصية مع عزم أن لايعود إليها** إذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعة لا يسمى توبة، وقولنا (من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) أي خفته وطيشه، (والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً) شرعاً، (وقولنا

في الأصول فإذا قلت: لا رجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح، اللّهم إلا أن يقال: لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضاً.

قوله: (والخاص مقدم على العام) لأن الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بأن العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بأن العام قطعي كالخاص إلا إذا خص منه البعض فالجواب أن يقال: قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقاً، والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالأحاديث الواردة في الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم.

قوله: (من حيث هي معصية) أي لكونه معصية قال في شرح المقاصد: الندم لخوف النار أو لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على أنه ندم لكونه معصية أم لا، والحق أنه لا تردد لأن معنى كونه معصية أنها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يقرب الرجل منها إلا لهذين المعنيين، نعم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية يعم الكل والله أعلم.

قوله: (مع عزم أن لا يعود إليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال ولا تطرد في كل حال. وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بأن الندم إلخ.

مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير) لما ذكر أولاً، وذلك (لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا: إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) إليه (إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) **وفيه بحث لأن قوله**: إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله: لا يعود وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً. ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال: وإنما قلنا: عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل احترازاً عما إذا زنى ثم جب، أو كان مشرفاً على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف، وقال أبو هاشم الزاني: إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز عنه وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فإن توبته صحيحة بالإجماع، وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضاً فقول المصنف: لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينافيه ما صرح به من أن توبة المحبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر البحث (الثاني: في أحكامها. الأول: الزاني المجبوب) أي الذي زنى ثم جب (إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم)، وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل. إذ لا قدرة له على الفعل فيه، (وقال به الآخرون) بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه. (الثاني:) من تلك الأحكام (إن قلنا: لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لأنه ليس باختياره) بل بإلجاء

قوله: (وفيه بحث لأن قوله إلخ) مبنى كلام المصنف أن الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على أنه متعلق بالنفي المستفاد من لايعود ويجوز أن يتعلق بالعود أيضاً وهو في المآل كتعلقه بالنفي.

الخوف إليه فيكون (كالإيمان عند اليأس)، وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مر. (الثالث :) منها (شرط المعتزلة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أولها : (رد المظالم) فإنهم قالوا : شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة. (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان. (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات، (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة. (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخلٍ له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي : إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتي بإحداهما دون الأخرى، (وإما أن لا يعاود أصلاً) إلى ما تاب عنه (فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقلب للقلوب) من حال إلى حال قال الآمدي : التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الأزمنة (فلأن) النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن (الشارع أقام الحكمي)، أي الأمر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان)، فإن النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي : يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات، وأن لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً وإن تجب عليه إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع، قال : ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعدكفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولايؤمرون به، فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه. (الرابع :) من أحكام التوبة (لهم في التوبة المؤقتة مثل أن يذنب سنة و في التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف، مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب) جميعاً، إذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر، أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه، وإلا ندم

على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم. وندم أيضاً في جميع الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة. وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم **كما في الواجبات** فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض، وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره، مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً. فإن قيل: مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات. قلنا: مراتب القبح أيضاً كذلك والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين. (الخامس: أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا: التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه، وأماقوله تعالى: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾ [التوبة: ١٠٤]، فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك. (السادس:) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي: (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لأنها مأمور بها قال الله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون﴾ [النور: ٣١]، والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: ﴿لا تقطنوا من رحمة الله﴾ [الزمر: ٥٣]. ﴿لا تيئسوا من روح الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ [يوسف: ٨٧].

[المقصد الحادي عشر: إحياء الموتى في القبور]

(**إحياء الموتى في قبورهم** ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الأكثر

قوله: (كما في الواجبات) قيل: لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإن ترك القبيح لكونه نفياً لا يحصل إلا بترك جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب، فإنه لكونه إثباتاً يحصل بإثبات واجب دون واجب، ورد بأن الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلاً لا في إفراد واجب أمر الشارع بالإتيان بواحد منها لا على التعيين كإعتاق رقبة أي رقبة كانت وظاهر أن تمام الامتثال بالأمر لا يحصل بإتيان واحد منها دون آخر بل بإتيان الجميع، كما أن تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح إتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم.

قوله: (إحياء الموتى في قبورهم) اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، لكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الأفعال الاختيارية لكن يشكل

بعده) أي بعد الخلاف وظهوره، (وأنكره) مطلقاً (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة)، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا : إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له (لنا) في إثبات ما هو حق عندنا (وجهان. الأول : قوله تعالى : ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [غافر:٤٦]، عطف، في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً (فعلم أنه غيره)، ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقاً)، لأن الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي ما ذكر من الآية (ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً، وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة، لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما. (وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول)، لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه؟ وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة، فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله. الوجه (الثاني : قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر:١١] وما هو) أي وما المراد بالإماتتين والإحيائين في هذه الآية (إلا الإماتة) قبل مزار القبور، (ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير (ثم الإحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا : والغرض بذكر الإحيائين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا : فاعترفنا بذنبونا أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنبوهم في هذا الإحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأما الحياة الثالثة، أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر، (ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة

هذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد، وقد يدفع الإشكال بأن الجواب للروح بلا آلة الجسد لأن المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال، فلا بد من حضوره عند المجازاة سواءكان يعود إلى البدن أم لا، وأنت خبير بأن الاتفاق المذكور يقتضي أن يكون الجواب بآلة البدن والإشكال مسوق على ذلك، فتأمل.

والعذاب) أيضاً قد ثبت أن الكل حق، وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة، وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة وحمل الإماتتين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر، وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر، فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين (هذا والأحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد، منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال « إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة » ومنها قوله : (« استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول » ومنها قوله في سعد بن معاذ « لقد صغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه » ومنها أنه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر، إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضاً وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع السلف **وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام**، (**احتج المنكر بقوله تعالى** ﴿ لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين ﴾ [الدخان : ٥٦] الجواب أن ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت، فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة، وأما قوله إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل : لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال : (إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة) وإن كانت الصيغة صيغة الواحد، (نحو ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ [العصر : ٢]، وليس فيها نفي تعدد الموت) لأن الجنس يتناول المتعدد أيضاً (فهذا) الذي نكروه من الآية وأجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين)، ثم إنهم بعد المعارضة (قالوا : إنما يمكن العمل بالظواهر)

قوله : (وأخبار مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام) روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ « إذا اقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير » في حديث طويل.

قوله : (احتج المنكر بقوله تعالى) قيل : وصف الموتة الأولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد إحياء الموتى فتكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم، وأجيب بأن المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة.

التي تمسكتم بها (إذا لم تكن مخالفة للمعقول) فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها، (ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصاً يصلب ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة، (وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها، وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً، فإنا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا): أي القاضي وأتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فإنه حي مع أنا لا نشاهد حياته، (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم)، وقال: بعضهم لا بعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن، فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهداً لنا، (وأما الصورة الأخرى) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة إذ هما من واد واحد (فإن ذلك) أي التمسك بها (مبني على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر، (فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء) المتفرقة (أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور اللّه تعالى) كما سلف تقريره.

[المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب]

(في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة، (والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤلون﴾ [الصافات:٢٣]، وقوله: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ [الأعراف:٨]، وقوله: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء:٤٧]، فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريب من الحساب، (وقوله: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨]، مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب، (وقوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الانشقاق: ٧]، وقوله: ﴿اقرأ كتابك﴾ [الإسراء:١٤]) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله:

﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ [النور:٢٤]، فتحققت به شهادة الأعضاء (وقوله: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ [الكوثر:١]، **فإنه يدل على الحوض** (مع قوله) عليه السلام يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً، كقوله عليه السلام (لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض، وكتب الأحاديث طافحة) أي ممتلئة جداً (بذلك) الذي ادعينا كونه حقاً (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه، (واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً)، فنفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، (قالوا) أي المنكرون: (من أثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف) أي حده (كما ورد به الحديث الصحيح، و) أنه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلاً (العبور عليه، وإن أمكن) العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة، (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم على الطريق إليها. (الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب، (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه إن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم

قوله: (فإنه يدل على الحوض) اختلفوا في أن الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدل على الأول بما روي عنه عليه السلام أنه قال في أثناء حديث أتدرون ما الكوثر، قلنا: الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث، وقال القاضي: الكوثر نهر في الجنة وقيل: حوض فيها واستدل على الثاني بأن الكوثر في الجنة اتفاقاً والحوض فيها يقال: في المحشر يدل عليه ما روي عن أنس رضي الله عنه قال: سألت النبي عليه السلام: أن يشفع لي يوم القيامة. فقال ﷺ: «أنا فاعل». فقلت: يا رسول الله فأين أطلبك. قال عليه السلام: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط». قلت: فإن لم ألقك. قال رسول الله ﷺ: «اطلبني عند الميزان». قلت: فإن لم ألقك. قال رسول الله ﷺ: «اطلبني عند الحوض» فإني لا أخطى هذه المواطن الثالثة، وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لأنه إما نفس الكوثر أو مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الأحاديث ثم إنه قيل: إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل: لا يشرب منه إلا من قدر له السلامة من النار وقيل: إن من يشرب منه من هذه الأمة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك ظاهر لأن الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد من الإسلام والعياذ بالله تعالى.

من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه. وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي، وذلك (لأن الأعمال أعراض) قد عدمت فلا يمكن إعادتها (وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف) الأعراض (بالخفة والثقل)، بل هما مختصان بالجواهر، (وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة للّه تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحاً تنزه عنه الرب تعالى، والجواب أنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الأعمال (**إن كتب الأعمال**) وصحفها (**هي التي توزن**، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي) فيما لا فائد فيه قد مر مراراً.

قوله: (**إن كتب الأعمال هي التي توزن**) وقيل: يجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان.

[المرصد الثالث: في الأسماء]

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر، والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية، (والأحكام) من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه) مقاصد.

[المقصد الأول: في حقيقة الإيمان]

(في حقيقة الإيمان **اعلم أن الإيمان في اللغة**) هو (**التصديق**) مطلقاً (قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فيما حدثناك به، (**وقال عليه الصلاة والسلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته** وكتبه ورسله أي تصدق)، ويقال: فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به، (وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحي وابن

قوله: (اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق) أفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الأصلي كأن المصدق صار ذا أمن، من أن يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار الاعتبار معنى الإقرار والاعتراف وباللام الاعتبار معنى الإذعان والقبول كذا في شرح المقاصد.

قوله: (وقال ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث) الإيمان الشرعي أن تصدق جزماً بوجود الله تعالى وبالأمور الأربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا، والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الأمور التي أخبر عنها الشارع، وهاهنا بحثان: الأول: إن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم أن لا يكون آدم عليه السلام مؤمناً، لأنه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه، وجوابه بعد تسليم أن التصديق بالرسل داخل في إيمانه أيضاً أن نفسه كان رسولاً وآمن بأنه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لأن المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولاً من عند الله تعالى أنه كان مؤمناً بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلاً. الثاني: إن الرسول أخص من النبي كما مر، فيزول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالأنبياء مع وجوبه، وجوابه أن المراد بالرسول هاهنا القدر المشترك بين الرسول والنبي، وهذا المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا، وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالإيمان بهم إيمان بالأنبياء.

الراوندي من المعتزلة، (التصديق للرسول **فيما علم مجيئه به ضرورة** فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً) فهو في الشرع تصديق خاص، (**وقيل**:) الإيمان (**هو المعرفة** تقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) إجمالاً وهو منقول عن بعض الفقهاء، (**وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة**، وقالت طائفة:) هو (التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله، **وقال قوم: إنه أعمال الجوارح، فذهب الخوارج** والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات)

قوله: (فيما علم مجيئه به ضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً عند الجمهور.

قوله: (وقيل: هو المعرفة) قيل: في الفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانهار بما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فإن النبي عليه السلام إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار لا يقال له في اللغة أنه صدقه فلا يكون إيمانا شرعياً كذا في شرح المقاصد، وفيه بحث فإن من حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل بموجبه يكون إيماناً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بالنظري معجزاته اختياراً ولم يلتزم عمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقاً، فعلم أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائداً على التصديق فليتأمل.

قوله: (وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى إن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد، والمذكور في تفسير القاضي أن مذهب الكرامية أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة إذا خلا قلبه من الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمناً، وقد تلفق بينهما بأن ما ذكره القاضي هو الإيمان المنجي من النار، والمذكور في شرح المقاصد، هو الإيمان مطلقاً، وأنت خبير بأن نتيجة الإيمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بإيمانه مع الخلود في النار كما ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له، هذا وقد يجعل الإيمان اسماً للإقرار بحقية ما جاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وإليه ذهب الرقاشي زاعماً أن المعرفة ضرورية فلا يجعل من الإيمان لكونه اسماً لفعل مكتسب لا ضروري، وقد يشترط التصديق وإليه ذهب القطان وصرح بأن الإقرار الخالي عن التصديق لا يكون إيماناً وعند اقترانه به يكون الإيمان هو الإقرار فقط.

قوله: (وقال قوم أنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج إلخ) المفهوم من شرح المقاصد أن الإيمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعاً حيث قال: وأما على الرابع وهو أن

بأسرها (فرضاً) كانت (أو نفلاً، وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة) من الأفعال والتروك (دون النوافل، وقال السلف:) أي بعضهم كابن مجاهد (وأصحاب الأثر) أي المحدوثون كلهم (إنه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (أن الإيمان) لا يخرج بإجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح، فهو) حينئذ (إمافعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين، (أو التصديق) المذكور (وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان) أي فعله (وهو الكلمتان أو غيره) أي غير فعل اللسان، (وهو العمل بالطاعات) المطلقة أو المفترضة، (وإما فعل القلب والجوارح معاً، والجارحة إما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أي جميعها، فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه: **الأول**: **الآيات** الدالة على محلية القلب للإيمان، نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان، ومنه) أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم، (ويؤيده دعاء النبي ﷺ ثبت قلبي على دينك، وقوله لأسامة: وقد قتل من قال لا إله إلا اللّه هلا شققت قلبه)، وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة، وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع

يكون الإيمان اسماً لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال: أنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان داخلاً في الكفر، وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل ف . وهو المنزلة بين المنزلتين وإليه ذهبت المعتزلة، إلا أنهم اختلفوا في الأعمال، فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة إلا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل، إلى هناك كلامه.

قوله: (الأول الآيات إلخ) لا يخفى أن هذه النصوص حجة على من يجعل الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار اللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الإيمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس الأعضاء، ومستتبعاً لما عداه كما دل عليه قوله عليه السلام: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»، وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى.

اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف، كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى. (الثاني: جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فدل على التغاير)، وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه **ولا الجزء على كله**. (الثالث: إنه) أي الإيمان (قرن بضد العمل الصالح نحو ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرت:٩]) فأثبت الإيمان مع وجود القتال، (**ومنه**) أي ومما يدل على كونه مقروناً بضد العمل الصالح (**مفهوم قوله تعالى**: ﴿**الذين آمنوا** ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام:٨٢]، فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم، وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه، فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركباً منه فيكون فعل القلب وذلك إما التصديق وإما المعرفة. والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه، (فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان؟) يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية، (فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك، قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى)، بل كان مهملاً (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقاً) بحسب اللغة (قطعاً فالتصديق، إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها) وأياً ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء)، من أهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال: إنهم لا يعلمون إلا اللساني (ويؤيده) أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان بل

قوله: (ولا الجزء على كله) فإن قلت: يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل هاهنا اهتماما لشأنه وتحريضاً عليه لكونه كمال الإيمان وسببا لترتب ثمرته عليه، قلت: ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار إليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان.

قوله: (ومنه مفهوم قوله: الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبني على أن المراد بالظلم المعصية، وقيل: المراد به الشرك كما روي أنه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وقالوا أينا لم يظلم على نفسه فقال النبي ﷺ «ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» وحينئذ يجب أن يقال: المراد بقوله تعالى: ﴿آمنوا﴾ [البقرة:٩]، هو الإيمان الظاهري أي الذي يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الإقرار والإتيان بالعمل الدالين ظاهراً على التصديق، وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال: معنى ولم يلبسوا إيمانهم بظلم لم يكفروا بعد الإيمان ولم يرجعوا عنه.

فعل القلب (قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا باللّه وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨]، وقوله: ﴿قالت الأعراب آمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، الآية (فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني، (احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي، وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل. (**الجواب**: **معارضته بالإجماع**، على أن المنافق كافر) مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، و) حله بأن يقال: (لا نزاع في أنه) أي التصديق اللساني (يسمى إيماناً لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لا في (أنه يترتب عليه) في الشرع (أحكام الإيمان ظاهراً)، فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه، بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فيناط به الأحكام الدنيوية، (وإنما النزاع فيما بينه وبين اللّه) النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية، (ثم نقول) لهم: (يلزمكم أن من صدق بقلبه وهمّ بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافراً وهو خلاف الإجماع. احتج المعتزلة بوجوه: منها ما يدل على إثبات مذهبهم ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة: الأول: فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات هو الإيمان أما إن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى بعد ذكر العبادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة)، إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة، ففعل الواجبات هو الدين، (وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إن الدين عند اللّه الإسلام﴾ [آل عمران: ١٩]، **وأما أن الإسلام هو الإيمان**، فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] ولاستثناء

قوله: (الجواب معارضته بالإجماع إلخ) المعارضتان إنما تتوجهان على ما نقلته من المقاصد، وأما على ما نقلته من تفسير القاضي فلا.

قوله: (وأما إن الإسلام هو الإيمان) فإن قلت: ما ذكره من دليل اتحاد الإيمان والإسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبي ﷺ فقال: أخبرني عن الإيمان فقال النبي ﷺ: أن تؤمن باللّه وملائكته الحديث فقال: أخبرني عن الإسلام

المسلمين من المؤمنين، في قوله: ﴿فأخرجنا من كان فيها﴾ [الأنعام:٩٩] الآية) يعني أن كلمة غير في قوله: ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٦]، ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها، أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين إنه كاذب، بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح، وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام، (قلنا: لفظ ذلك) في تلك الآية (إشارة إلى الإخلاص) الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا إلى المذكورات (لأنه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (إشارة إلى الكثير والمؤنث) فإن أكثر المذكورات مؤنث (وهو) أي جعله إشارة إلى الإخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم)، **والظاهر المطابق** لنهاية العقول أن يقال: من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (إذ فيه) أي في كونه إشارة إلى الإخلاص (تقرير اللغة) على أصلها، وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقاً إخراجها عنه (هذا) كما مضى، (و) أما المقدمة (الثالثة:) وهي أن الاسلام هو الإيمان فهي (إنما تصح) وتثبت بالدليل الأول (لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام) لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول، لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان ديناً (وفيه مصادرة، لا يخفى) لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً، إذ هو في قوة أول المسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى، وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان، ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد.. (الثاني:) من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وما كان اللّه ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة:١٤٣] **أي صلاتكم** إلى بيت المقدس)، وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة

فقال ﷺ ان تشهد أن لا إله إلا اللّه الحديث، فإنه يدل على أن الإسلام مغاير للإيمان وثمرة له، قلت: وقد سبق أن الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين، سيما وذلك الواحد حديث، والمتعدد آيات فينبغي أن يحمل تفسير الإسلام في الحديث على تفسير ثمرته.

قوله: (والظاهر المطابق إلخ) إنما قال: الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله: الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك في الآية إشارة إلى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي أمرتم به، كما ذكره الشارح فيما سبق وإن لم يذكره المصنف.

قوله: (أي صلاتكم) لو صح هذا لزم أن يكون الصلاة وحدها إيماناً مع أنه فعل جميع الواجبات عندهم.

دفعاً لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه (قلنا: بالتصديق بها)، أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي، وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون **مجازاً** وهو أولى من النفل الذي هو مذهبكم. (الثالث: قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي داخلاً في الإيمان، وإنما قلنا: هو ليس بمؤمن (لأنه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى: فيهم ﴿ولهم) في الآخرة عذاب عظيم﴾ [البقرة:١١٤]، قال المفسرون: أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير (﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران:١٩٢]) فإن هذين القولين معاً يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، (والمؤمن لايخزى) في ذلك اليوم (لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾ [التحريم:٨]، قلنا:) عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه **(ولا قاطع طريق فيهم)** فلا يتم هذا الاستدلال وأيضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم بين أيديهم، وحينئذ جاز أيضاً أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها. (الرابع: نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن، لا إيمان لمن لا أمانة له، قلنا: مبالغة) على معنى هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي، (ثم إنها) أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان معارضة بالأحاديث الدالة على أنه أي مرتكب الزنا، مثلاً (مؤمن وأنه يدخل الجنة **حتى قال) النبي عليه الصلاة والسلام (لأبي ذر لما بالغ في السؤال** عنه وإن زنى وإن

قوله: (مجازاً) لظهور العلاقة وهي كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته ودالة عليه.

قوله: (ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول، ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي رضي الله عنهم، واختلف في مراسيل التابعي ولو سلم أن عدم الإخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل أن لا يدخل النار في ذلك اليوم إما لأن في الآخرة أياماً وإما لأن اليوم لا يقتضي استيعاب المضاف إليه.

قوله: (حتى قال النبي ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال) روي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال: ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلادخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن

سرق على رغم أنف أبي ذر. (القسم الثاني:) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة: الأول: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته، وإنه خلاف الإجماع، قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه) وإن أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات، (بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق وإلا) أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه، (**ورد عليهم مثله في الأعمال**) فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين، ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق، (الثاني: من صدق) بما جاء به النبي ﷺ (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً، والإجماع على خلافه، قلنا: هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان، (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله)، وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر. (الثالث:) قوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف:١٠٦]، فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك، (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق، (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه (**مشترك الإلزام** لأن الشرك مناف للإيمان اجتماعاً)، وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيماناً (ثم) نقول في حله (إن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله

سرق على رغم أنف أبي ذر، صرح ابن مالك بأن حرف الاستفهام مقدر في قول أبي ذر رضي الله عنه وإن زنى وإن سرق أي أو إن زنى وإن سرق، ويقال: أرغم الله تعالى أنفه أي ألصقه بالرغام وهو التراب، استعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على كره. ومما ينبغي أن يعلم أن تكرار أبي ذر ليس الإنكار بل لظنه أن الرسول ﷺ لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره.

قوله: (ورد عليه مثله في الأعمال) أجيب عنه بأن تلك الأعمال لم تؤمر باستمرارها، والإيمان مأمور به في كل حين فاعتبر بقاؤها حكماً لدفع الحرج.

قوله: (مشترك الإلزام) لأن الشرك مناف للإيمان إجماعاً اشتراك الإلزام بناء على منافاة الشرك للإيمان إجماعاً، إنما يظهر إذا كان التصديق بالجميع معتبراً عند المعتزلة أيضاً وإلا فلا إجماع على ما ذكره، ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر، وإن لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب.

سبحانه وتعالى، (والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقة (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية، وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة، والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي، واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا: المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق، ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لايجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس بالإيمان، وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها، والقائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها **والقائلون بأنه مركب** من التصديق والإقرار والعمل جميعاً، (بقوله عليه السلام: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا**

قوله: (لا على ما في الكتاب) حيث بدل التقرير وأقام المنافاة مقام المجامعة، فليتأمل.

قوله: (والقائلون بأنه مركب إلخ) يرد عليهم أن الحديث على ما حملوه عليه يدل على أن الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي بجميع ما علم مجيء الرسول ﷺ بالضرورة، وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالإجماع أو يريد أنها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء والإذلال لأنها أفضل منه من كل وجه، أو المراد بإضافة أفعل التفضيل هاهنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف إليه أي المشهور المعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل قوله: لا إله إلا الله، وبهذا أيضاً يندفع ما قيل من أن الحديث يدل على أفضلية قولنا: لا إله إلا الله محمد رسول الله من الصلاة والحج وأمثالهما مع أن الأمر بالعكس، وأما ما قيل في الجواب من أن أفضليته من حيث أنه سبب لعصمة الأنفس والدماء والأموال لا مطلقاً وفيه بحث لأن الصلاة والحج الشرعيين أيضاً كذلك، وقد يقال: أفضليته من حيث أنه أساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيئاً منها ففيه حيثيتان ليستا في غيره من الأعمال وهو التقدم والتوقف عليه.

قوله: (الإيمان بضع وسبعون) أي الإيمان الكامل الذي في أعلى مراتبه وهوالمشتمل على أصوله وفروعه الإسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها، والبضع في العدد بكسر الباء، وبعض العرب يفتحها، وهو ما بين الثلاث إلى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري، حيث زعم أنه يقال: بضع سنين وبضعة عشر رجلاً وبضع عشرة امرأة، فإذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون. قيل: المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لأن خصائل الإيمان أكثر منه، ويدور في خلدي والله أعلم أن المراد المبالغة في الكثرة لأن سبعين يستعمل للكثرة كثيراً قال الله تعالى: ﴿في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً﴾ [الحاقة: ٣٢]، فلما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى إلى أنه أكثر من الكثير، وذهب بعض العلماء إلى أن المراد سبع وسبعون، وقد جاء في رواية الإيمان سبع وسبعون، ونص الراغب الأصفهاني في

الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». الجواب: إن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق **ليس داخلاً في أصل الإيمان** حتى يكون فاقداً وغير مؤمن بالإجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار.

[المقصد الثاني: في إثبات أن الإيمان يزيد وينقص]

(في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون قال الإمام الرازي: وكثير من المتكلمين: هو) بحث لفظي لأنه (فرع تفسير الإيمان فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين وإنه لايقبل التفاوت)، لا بحسب ذاته (لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جمعاً، (**وإن قلنا: هو الأعمال**) إما وحدها أو مع التصديق (**فيقبلهما وهو ظاهر**، والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين:) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق، (**الأول: القوة والضعف**) فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفاً، (قولكم: الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون إلا (لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك) الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، (ثم

الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون، واستخرج ذلك عن وجه لطيف فمن أراد الاطلاع عليه فلينظر فيه.

قوله: (ليس داخلاً في أصل الإيمان إلخ) قال السلف: كون الأعمال شعبة من الإيمان لا ينافي كونها جزءاً منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاؤه لجواز أن يكون أجزاء غير أصلية له، نظير هذا أنه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضاً وإذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض.

قوله: (وإن قلنا: هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر) أما إذا أريد به مطلق الطاعات فرضاً كان أو نفلاً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض فازدياده وانتقاصه بحس المواظبة عليها وتركها ظاهر، وأما إذا أريد بها ما هوالمفروض منها كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير.

قوله: *(الأول: القوة والضعف)* قيل: هذا مسلم لكن لا طائل تحته إذ النزاع إنما هو في تفاوت الإيمان بحسب الكمية، أعني القلة والكثرة فإن الزيادة أكثر ما يستعمل في الأعداد، وأما التفاوت في الكيفية، أعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع.

ذلك). الذي ذكرتموه (يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وإنه باطل إجماعاً، ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول (إبراهيم عليه السلام: ولكن ليطمئن قلبي) فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره، (والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيماناً حقيقياً فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضح وضوحاً تاماً. (الثاني:) من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال)، يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً من الإيمان، **ولا شك أن التصديقات التفضلية** تقبل الزيادة، فكذا الإيمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾ [الأنفال: ٢] (دالة على قبوله لهما)، أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان **بالوجه الثاني** كما أن نص قوله: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، دل على قبوله لهما بالوجه الأول.

[المقصد الثالث: في الكفر]

(في الكفر وهو خلاف الإيمان **فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم** مجيئه ضرورة فإن قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً) إذا كان مصدقاً له في الكل وهو باطل إجماعاً، (قلنا: جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامه للتكذيب فحكمنا عليه بذلك)، أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم أنه

قوله: (ولا شك أن التصديقات التفصيلية إلخ) قيل: تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها إجمالاً حاصلاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة بل من الإجمال إلى التفصيل فقط، نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لا محالة.

قوله: (بالوجه الثاني) صرفه إلى قبوله لهما بالوجه الأول أيضاً، باعتبار هذه الدلالة، أعني دلالة قوله تعالى: وإذا تليت الآية، غير مستبعد كما لا يخفى.

قوله: (وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذباً له عليه السلام أوشاكاً في صدقه، وأما ما ذكره في تفسير القاضي من أن الكفر إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالإنكار عدم التصديق ليعم الشك.

شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله، كما مر في سجود الشمس، لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم، **فيلزم أن** يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل **لأنا نقول: هم مصدقون حكماً** لما علم من الدين ضرورة أنه ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد، (**وهو**) أي الكفر (**عند كل طائفة مقابل ما فسره به الإيمان**) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال: الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله **وبطلانه ظاهر**، ومن قال: الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال: الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (**فقالت الخوارج: كل معصية كفر**، وقد أبطلناه وقالت المعتزلة: المعاصي) أقسام (ثلاثة إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز، و) الجهل (برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات واللفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسبِّ الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان: قسم يخرج) مرتكبه (إلى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والإيمان على معنى أنه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما اتصف به من (أعماله) الصالحة، (ولا

قوله: (لأنا نقول: هم مصدقون حكماً إلخ) وبهذا أيضاً يندفع ما يتوهم من أنه يلزم أن لا يكون النائم مؤمناً، إذ لا تصديق له لأن النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع أن الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق حكماً، وقد يجاب بأن التصديق ليس بإدراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم، ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه.

قوله: (وهو كل طائفة يقابل ما فسر به الإيمان) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً، ويمكن دفعه بأن التقابل لا يلزم أن يكون بالإيجاب والسلب حتى يرد ما ذكره، فتأمل.

قوله: (وبطلانه ظاهر) لاستلزامه أن يكون النصارى مؤمنين.

قوله: (فقالت الخوارج: كل معصية كفر) فإن قلت: يلزم السلف وأصحاب الأثر القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان أن يقولوا بما قال به الخوارج: بناء على أن الشيء ينتفي بانتفاء ركنه، ولا منزلة عندهم بين الكفر والإيمان مع أنهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الإيمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت: أجيب عنه بأن الإيمان يطلق على ما هو الأساس والأصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده على ما هو الكامل المنجي، وهو الذي عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أو الثاني، وقد أشرنا فيما سبق إلى وجه دفع آخر، فليتذكر.

بالإيمان لإيهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنهما) أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر) كالقتل العمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرهما وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، (ومنها ما لا يخرج) أي قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفه، ويسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان (وسنزيده) أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بياناً في المقصد الذي يتلوه.

تذنيب: في تفصيل الكفار) فنقول: (الإنسان إما معترف بنبوة محمد ﷺ أو لا، والثاني: إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس، (وإما غير معترف بها) أصلاً (وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا **وهم الدهرية**) على اختلاف أصنافهم (ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد) وعذابه مخلداً إجماعاً، (وإما عن اجتهاد به بلا تقصير، فالجاحظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد، وقد عرفت أنه مخالف لإجماع من قبلهما، (و) الأول هو بكافر، (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام إما مخطئ في أصل) من المسائل الأصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (أنه ليس بكافر أو لا) يكون مخطئاً في عقائده المتعلقة بأصول الدين، (وهو إما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق، أو عن تقليد، وقد اختلف فيه فمن قال إنه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلأن النبي صلى اللّه عليه وسلم حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون، ومن قال: إنه غير ناج) به (فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وإنه) أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات تعالى وصفاته وأفعاله، فمن كان مصدقاً حقيقة كان عالماً بهذه الأمور كلها (وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها) فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج عن التقليد، فمن لم يكن عالماً بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلداً محضاً لم يكن مصدقاً حقيقة فلا يكون ناجياً، ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علماً إجمالياً كما مر في قصة الأعرابي لا من المقلدين تقليداً محضاً.

قوله: (وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد أن الدهري أخص من ذلك لأنه قال: الكافر إن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري وإن كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل.

[المقصد الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة]

(في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أي من أهل القبلة (مؤمن، وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان، وغرضنا هاهنا ذكر مذهب المخالفين. والجواب عن شبهتهم: **ذهب الخوارج إلى أنه كافر والحسن البصري إلى أنه منافق**، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر. حجة الخارج وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة:٤٤]، فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله (قلنا:) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص، فنقول: (**المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً**) ولا نزاع في كونه كافراً، (أو) نقول: المراد بما أنزل الله (هو التوراة بقرينة ما قبله وهو ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ [المائدة:٤٤] الآية، وأمتنا غير متعبدين بالحكم فيختص باليهود)، فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة، ونحن نقول بموجبه. (الثاني:) من تلك الوجوه: قوله تعالى: ﴿وهل يجازي إلا الكفور﴾ [سبأ:١٧]) فإنه يدل على أنه كل من يجازى فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾

قوله: (ذهب الخوارج إلى أنه كافر) وذهب الأزارقة إلى أنه مشترك لأنه يعمل عملاً لله تعالى، وعملاً لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرهما.

قوله: (والحسن البصري إلى أنه منافق) أي مظهر للإيمان مبطن للكفر، وأصله من نافق اليربوع أي أخذ في نافقائه وهي إحدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها، وهو موضع يرفعه، فإذا أتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذي يقصع فيه أي يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه، والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على أنه مؤمن في الجملة وإن لم يكن مؤمناً كاملاً، لأن الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافراً، اللّهم إلا أن يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم: زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول إلى كلام أهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب أن الحسن البصري رجع عن هذا المذهب.

قوله: (المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله تعالى أصلاً) وقد يجاب بأن الحكم بالشيء التصديق به، ولا شك أن من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو كافر، وليس بشيء لأن السياق صريح في أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق.

[النساء:٩٣]، فيكون كافراً، (قلنا:) هو (متروك الظاهر) لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعاً (إذ يجازى غير الكفور وهوالمثاب) لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب، (و) أيضاً ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى: ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾ [غافر:١٧]، فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية، أعني قولك ذلك: ﴿جزيناهم بما كفروا﴾ [سبأ:١٧]، فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايراً لما يختص بالكافر. (الثالث: قوله تعالى بعد إيجاب الحج ﴿ومن كفر﴾ [آل عمران: ٩٧]) أي لم يحج (فإن الله غني عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفراً، (**قلنا: المراد من جحد وجوبه**) ولا شك في كفره. (الرابع:) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون ﴿إنا قد أوحي إلينا (أن العذاب على من كذب وتولى﴾ [طه:٤٨]) فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر، ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا:) هو أيضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب. الخامس: قوله تعالى: ﴿فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٤-١٦]) فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر، (والفاسق) أي مرتكب الكبيرة (يصلاها) أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها، (**قلنا: لعل ذلك** نار خاصة) يعني أن الضمير في يصلاها عائد إلى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر. (السادس: قوله تعالى: في حق من خفت موازينه ﴿ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾ [المؤمنون: ١٠٥]، و) حينئذ نقول: (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته، وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر، (قلنا: بل **ثقلت**) موازين الفاسق (**بالإيمان**) فلا يندرج فيمن خفت موازينه. (السابع:) قوله تعالى:

قوله: (قلنا: المراد من جحد وجوبه) وأيضاً يجوز أن يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاماً له أو تغليظاً في الوعيد عليه.

قوله: (قلنا: لعل ذلك إلخ) وأيضاً يحتمل أن يكون قوله: لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال أيضاً.

قوله: (ثقلت بالإيمان) فيه بحث لأنه يؤدي إلى نفي جزاء المعصية مع الإيمان لأن من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحمله على أن عاقبته ذلك لم يقل به

(﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾ فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾ [آل عمران:١٠٦] (**والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافراً** (قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فإن الآية لا تقتضي ذلك، (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد إيمانهم (لقوله: ﴿أكفرتم بعد إيمانكم﴾ [آل عمران:١٠٦]، **الثامن: أنه**) أي مرتكب الكبيرة (**من أصحاب المشأمة** وقال تعالى: ﴿والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾ [البلد:١٩]، فدل على أنه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر، (قلنا: هو) أي ما ذكرتم من معنى الآية (**من باب إيهام العكس**) فإنها تدل على أن كل من كفر كان من أصحاب المشأمة، وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه، (و) أيضاً (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من أصحاب المشأمة) **مع عدم تكذيبهما**. (التاسع:) قوله تعالى: (﴿من كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ [النور:٥٥]، وإنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر)، والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر، (قلنا: الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لأن الكافر ابتداء كذلك)

أحد من المفسرين، فالأقرب أن يقال: إن لتنزيل المخالف منزلة المكذب إذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغاً على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى: ﴿إنهم لا أيمان لهم﴾ [التوبة:١٢]، وقوله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة:١٠٢] للقطع بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب.

قوله: (الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) إن قلت: قد ورد في الصحيح من الأحاديث أن الأمة تبعث غراً من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم، قلت: لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء.

قوله: (الثامن: أنه من أصحاب المشأمة) قيل: هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء مثله، وقيل: هم الذين هم شؤم وشر على أنفسهم، فكذلك يمكن المنع لأن الشؤم والشر بالكفر، وقيل: الذين يسلك بهم إلى النار شمالاً، والظاهر إمكان المنع حينئذ أيضاً.

قوله: (من باب إيهام العكس) قيل: في كونه من هذا الباب بحث إذا الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضاً بكونه منها كافراً لم يصح ذلك الحصر، والجواب أن هم ليس ضمير الفصل لأنه شرطه على ما بين في النحو أن يكون الخبر معرفاً باللام أو أفعل من أو فعلاً مضارعاً فعدم الحصر حينئذ ظاهر.

قوله: (مع عدم تكذيبهما) فيه خلل مبني على توهم نظم الآية هكذا: أو الذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعاً لأنه غيرمسلم عند الخصم.

أي فاسق لغة وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك، بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل. (العاشر:) قوله تعالى: (﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف: ٨٧]، والفاسق آيس من روح الله) أي ثوابه، (قلنا:) كونه آيساً (كممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب إيمانه. (الحادي عشر:) قوله تعالى: (﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾ [آل عمران:١٩٢]، مع قوله: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾ [النحل:٢٧])، وتقريره إن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة، وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الأولى، وكل مخزي كافر للآية الثانية، (قلنا: المفرد المحلى باللام) وهو الخزي هاهنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر، (أو) نقول: (المراد به) على تقدير عمومه (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه. (الثاني عشر:) قوله تعالى: (﴿وأما من أوتي كتابه بشماله) فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه﴾ [الحاقة: ٢٥]، إلى قوله: (﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم﴾ [الحاقة:٣٣]) والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافراً، (قلنا: ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم)، القسم (الثالث) إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم، وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع أن التخصيص ظاهر) أي إن سلمنا الانحصار في القسمين قلنا: إن قوله: ﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم﴾ [الحاقة: ٣٣]، ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماله، لأن فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أي مصدقون به فلا يندرجون في قوله: إنه كان لا يؤمن (الثالث عشر:) الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى: (﴿ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون﴾ [هود:١٨-١٩]، قلنا: يلزم) مما ذكرتم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم)، فإنه قال آدم وحواء: ربنا ظلمنا أنفسنا، وقال موسى: إني ظلمت نفسي، وقال يونس: إني كنت من الظالمين، وحله أن يقال: ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير

قوله: (أنك من تدخل النار فقد أخزيته) لا يقال: هذا حكاية كلام الأبرار ولا يمتنع الكذب عليهم لأنا نقول: هو في معرض التصديق عرفاً، نعم يمكن أن يقال: يحتمل أن يكون أخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على أن الخزي الذي يكون اليوم ظرفاً له خزي خاص فلعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار.

كل ظاهر. (الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار﴾ [السجدة: ٢٠] الآية) وتمامها ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة: ٢٠]، فإنه يدل على أن كل فاسق كافر (قلنا:) ليس قوله: ﴿وأما الذين فسقوا﴾ [السجدة: ٢٠]، باقياً على عمومه الظاهر لأنه (يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وإنه باطل قطعاً. الخامس عشر قوله تعالى: ﴿يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر﴾ [المدثر: ٤٠-٤٢] إلى قوله: ﴿وكنا نكذب بيوم الدينَ﴾ [المدثر: ٤٦]) فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار، (قلنا: قد مر جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر **وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً** بيوم القيامة وهو باطل قطعاً. (السادس عشر قوله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا﴾ [الزمر: ٧١] إلى قوله ﴿وسيق الذين اتقوا﴾ [الزمر: ٧٣]) إذ يعلم منه أن الإنسان إما متق يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار (و) **الجواب عنه**: (**قد مر مثله**)، وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث. (السابع عشر: قوله عليه السلام «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر» وقوله عليه السلام: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً» قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين. والثامن عشر: ولاية اللّه وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية اللّه إيمان، وعداوته كفر، قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة، (احتج من زعم أنه) أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين (الأول:) نقلي وهو (**قوله عليه الصلاة والسلام**: «**آية المنافق** ثلاث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا أؤتمن خان» قلنا: هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه

قوله: (وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً) فالمراد المجرمون الكاملون أو المجرمون المخصوصون.

قوله: (والجواب عنه قد مر مثله) يمكن أن يجاب أيضاً بأن الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب، ومقاتلة الكافر يدل عليه، ففساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا، اللهم إلا أن يقال: سوق بعض فساقهم إلى النار مما لا شبهة فيه فيلزم أن يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج إلى جواب المتن قطعاً.

قوله: (وهو قوله عليه السلام: آية المنافق) قيل: يحتمل أن يراد المنافق في الأعمال لا في الدين، وقد يقال: لا معنى لقول الحسن رضي اللّه عنه لأن النفاق إظهاراً لصلاح مع فساد الباطن، والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق، وأنت خبير بأنه إذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الإيمان لم يتجه ما ذكر.

خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً)، وقيل: معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معاً ملكة الشخص كانت علامة لنفاقه، وأما بدون كونها ملكة فلا، ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم، فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقاً على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها. (الثاني) عقلي وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه، فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد)، وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا: مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة) وغير محققة، (إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا، **احتج المعتزلة** بوجهين: الأول: إن الفاسق ليس مؤمناً لما مر) من أن الإيمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالإجماع لأنهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين)، مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل ••• كذلك، (وأيضاً فيلزم) من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض، لأنه إن صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا، (وإن كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين، (قلنا: هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الإيمان. (الثاني: ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم) وفاقاً، (وإيمانه مختلف فيه) أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه، قلنا: قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله) من الأمة (بل قد أجمع) قبله (على أنه) أي المكلف إما مؤمن أو كافر، فالقول بالواسطة خرق بالإجماع) المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين، (فيكون باطلاً) بلا اشتباه.

قوله: (احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد: وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل ونعتبر فيه الأعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الإيمان وبين منزلة الكفر باتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب وإعراض كما يقال في نفي الصفات: إنا نريد ما هو من قبيل الأعراض وإلا فقدماؤهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة وبأن القول بتعدد التقديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره.

[المقصد الخامس: الاتفاق على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة]

(في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا. جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة)، فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء، ضلل بعضهم بعضاً وتبرّأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلاأن الإسلام يجمعهم ويعمهم، فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون حل الكذب، وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة اللّه عليه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الأصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها، (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في أمور أخر يستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الأستاذ:) أبو إسحاق (**كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره** وإلا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهوأن **لا نكفر أحداً من أهل القبلة**، (إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون اللّه تعالى عالماً بعلم أو موجداً لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئياً أولا، (**لم يبحث النبي** ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) أن

قوله: (كل مخالف يكفر فنحن نكفره) فإن من قال لمسلم: يا كافر يكفر لقوله عليه السلام: من قال لأخيه المسلم: يا كافر، فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه.

قوله: (لايكفر أحد من أهل القبلة) معناه أن الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الإسلام كحدوث العالم حشر الأجساد وما أشبه ذلك واختلفوا في أصول سواه كمسألة الصفات وخلق الأعمال وعموم الإرادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك، وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر إلى الطاعات، باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد، ولعله أراد اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر وإلا فقد ذهب كثير من حكماء الإسلام إلى قدم بعض الأجسام، والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا إلى قدم العرش والكرسي دون سائر الأفلاك، فلا وجه للتكفير إذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام واللّه أعلم بمراده.

قوله: (لم يبحث النبي عليه السلام) قال في شرح المقاصد: ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام إجمالاً كاف في صحة الإيمان وإنما يحتاج

صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و (أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام) إذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً، (فإن قيل: لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها إجمالاً (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما)، وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر، فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا:) ما ذكرتموه (مكابرة) لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاؤوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات، وأنه مرئي في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجد لها بأسرها، فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أي بالنبوة (دليلاً للعلم بها)، ولو إجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما، قال الإمام الرازي: الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ أدلتها على ما يليق **بأصحاب الجمل** ظاهرة فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات، فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضاً وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية وأن أدلتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها، وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطر عظيم.

إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم، فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد قطعاً، لكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً. والجواب: إنا نقطع بأن منهم من وقف على التفاصيل وإن لم يكن كلهم كذلك.

قوله: (بأصحاب الجمل) أي أرباب الإجمال فإنهم لا يقدرون على تنقيح الدليل.

[ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها]

على سبيل التفصيل (وفيه أبحاث): الأول: كفرت المعتزلة في أمور: الأول: نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة) دائماً (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) أي منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر، قلنا: الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فإنهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي عالم قادر خالق للسموات والأرض، والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه)، أي لو أن الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فإنهم اختلفوا أيضاً فيها. (الثاني) من تلك الأمور (إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد وأنه كفر، أما أولاً فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) إما على عينه كالجبائية وإما على مثله كالبلخي وأتباعه وإما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه، (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر. (وأما ثانياً: فللإجماع) المنعقد من الأمة (على التضرع) والابتهال (إلى الله في أن يرزقهم الإيمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لأنهم يقولون: قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه)، وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا: المجوس لم يكفروا بقولهم: إن الله لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره)، **وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى** وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة (و) أيضاً (خرق الإجماع) مطلقاً، (ليس بكفر) بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين، (ثم) إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا: ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه، و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر؟ الثالث: قولهم بخلق القرآن، وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر، قلنا: آحاد) فلا يفيد علماً، (**أو المراد بالمخلوق**) هو

قوله: (وهوقولهم بتناهي مقدورات الله تعالى) وأيضاً قد سبق أنهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول أيضاً.

قوله: (أو المراد بالمخلوق) وأيضاً المراد أن من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر وإلا أهل السنة أيضاً قائلون بخلق الألفاظ كما سبق، والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلا يلزم أن يكونوا كافرين.

(المجتلق أي المفترى) يقال: خلق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، وهذا كفر بلا خلاف، والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث. (الرابع: قد أجمع من قبلهم) من الأمة (على أن ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن)، وقد ورد في الحديث أيضاً (وهم ينكرونه) حيث يدعون أنه قد يشاء اللّه شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون، (قلنا: نمنع الإجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافراً) كما عرفت. (الخامس: قولهم المعدوم شيء) أي ثابت متقرر في الأزل (وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لأن ذاته عندهم وجوده)، يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده، فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك، فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلاً، وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة (قلنا:) ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه، (والإلزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب. (السادس: إنكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على أن منكرها كافر لأنه (قال تعالى: ﴿بل هم بلقاء ربهم كافرون﴾ [السجدة:١٠]، قلنا: اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين أنه في الآية (مجاز، فلعل المراد به لقاء ثواب اللّه) لا رؤيته، (فإن المفسرين) كلهم (قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب. الثاني:) من تلك الأبحاث (تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور: الأول: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه يسد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا جاز استناد الحوادث لا إلى محدثها) أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا فإذا لم تحتج في حدوثها إلينا، لم يمكن القياس، فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم وهو كفر، (قلنا:) ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور، إذ (قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها إلى هذا القياس. الثاني:) من تلك الأمور (نسبة فعل العبد إلى اللّه تعالى) فلأنه (يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز) حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب)، إذ غايته أنه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده، (وفيه إبطال الشرائع بالكلية، قلنا: قد أجبنا عنه) بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه، ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه

عقلاً إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات إلى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة. (الثالث: إثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة **فكيف الستة أو السبعة** أو أكثر قلنا: قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات. (الرابع: قولهم: القرآن قديم فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً) إذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر، (قلنا:) ما ذكرتم (مشترك الإلزام) لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت، وما يتكلم به حروف وأصوات أخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفر لكم (إلا أن تقولوا ما نسمعه)، وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضاً. (الثالث:) من أبحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه: الأول: إن تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر. (الثاني: أنه عابد لغير الله) فيكون كافراً (كعابد الصنم، قلنا:) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤله) فلا يلزم كفره، (بخلاف عابد الصنم فإنه عابد لغير الله حقيقة. (الثالث: لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً فلزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً، قلنا: ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم) من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً. (الرابع:) من تلك الأبحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه: الأول: أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهدر لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفراً، (قلنا: لا ثناء عليهم خاصة) أي لاثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، وإليه أشار بقوله: (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن، وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها، (أو) نقول: ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول، (الثاني: الإجماع) منعقد من الأمة (على تكفير من كفر

قوله: (**فكيف الستة والسبعة**) الأظهر أن يقال: فكيف السبعة أو الثمانية والله أعلم.

عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً، (قلنا: هؤلاء) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره. (الثالث: قوله عليه السلام «من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به») أي بالكفر (أحدهما: قلنا: آحاد) وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً، (و) مع ذلك نقول: (المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالإجماع)، واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر، لكنا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الرجعية إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس، أو إلى إنكار نبوة محمد عليه السلام أو إلى ذمه واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله: (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقاً إذا فصلنا الفرق) الإسلامية وبينا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب). والله الموفق لتحقيق الحق.

[المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها]

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة، بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً (وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا) إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: في وجوب نصب الإمام]

(في وجوب نصب الإمام. ولا بد من تعريفها أولاً: قال قوم) من أصحابنا (الإمامة: رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الأشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الأخير احتراز **عن كل الأمة** إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة. والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، وبهذا القيد) الأخير (يخرج من ينصبه الإمام في ناحية) كالقاضي مثلاً (و) يخرج (المجتهد) إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج الآمر بالمعروف أيضاً (وإذا عرفت هذا فتقول:) قد اختلفوا في أن نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً **وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً** وقال الجاحظ:) والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلاً وسمعاً) معاً (وقالت الإمامية والإسماعيلية:) لا يجب نصب الإمام علينا (بل على الله) سبحانه (إلا أن الإمامية أوجبوه) عليه

«مباحث الإمامة»

قوله: (عن كل الأمة إلخ) كأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة، ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال: إنها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الأمة حينئذٍ أئمة بخلاف الإمام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين تابعهما الأمة أنها إمامان.

قوله: (وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وإنما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على أنه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من إمام ظاهر.

(لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والإسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفاً لله) وصفاته على مامر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج: لا يجب) نصب الإمام (أصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل، فقال بعضهم:) **كهشام الغوطي** وأتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم:) كأبي بكر الأصم وتابعيه (بالعكس) أي يجب عند الفتنة دون الأمن (لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول: (أما عدم وجوبه على الله) أصلاً (و) عدم وجوبه (علينا عقلاً، فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك، **وأما وجوبه علينا سمعاً** فلوجهين: الأول: إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (ألا إن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله) ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا عليه وقالوا: ننظر في هذا الأمر، **وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة** (وتركوا له أهم الأشياء **وهو دفن رسول الله ﷺ**) واختلافهم في التعيين لايقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام) بيان لذلك، أي لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر، فإن قيل: لا بد للإجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان النقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) إليه (قلنا: استغنى عن نقله بالإجماع (فلا توفر للدواعي (أو) نقول: (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام. الثاني:) من الوجهين: (أن فيه) أي في نصب الإمام (دفع ضرر مظنون وأنه)

قوله: (كهشام الغوطي) منسوب إلى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر.

قوله: (وأما وجوبه علينا سمعاً) اعترض عليه بأنه لو وجب عينا لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، واللازم منتفٍ لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة، فإن قلت: الضلالة إنما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار، قلت: عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو أريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الإمامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالأمة.

قوله: (وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكوراً وبكرت تبكيراً وبكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى، وهو المسير في الصباح، والسقيفة الصفة.

قوله: (وهو دفن رسول الله ﷺ) موت النبي ﷺ يوم الاثنين ودفنه ﷺ ليلة الثلاثاء على قول، والأصح أنه ليلة الأربعاء.

أي دفع الضر المظنون (واجب) على العباد إذا قدروا عليه (إجماعاً، بيانه) أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر (أنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك) المقصود (لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول: نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين، فحكمه الإيجاب السمعي (فإن قيل:) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه إضرار) أيضاً (وإنه منفي بقوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وبيانه) أي بيان أن فيه إضراراً (من ثلاثة أوجه: الأول: تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة. الثاني:) أنه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الأعصار (فيفضي إلى) اختلاف، و(الفتنة) وهو إضرار بالناس. (الثالث: أنه لا يجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه وإن عزل أدى إلى الفتنة) إذ يحتاج في عزله إلى محاربته. (قلنا: الإضرار اللازم من تركه) أي ترك نصبه (أكثر بكثير) من الإضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب. احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه:) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا (الأول: **توفر الناس على مصالحهم**) الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة) بهم (إلى نصب من يحكم عليهم فيما يسقلون به، ويدل عليه) أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه (انتظام أحوال **العربان والبوادي** الخارجين عن حكم السلطان. الثاني: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من

قوله: (توفر الناس على مصالحهم) من قولهم: توفر عليه أي رعى حرماته.

قوله: (العربان والبوادي) العربان جمع عرب، والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية، وفي الحديث «من بدا جفا» أي من نزل بالبادية صار جافياً.

الأمور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة، فلا يكون واجباً بل جائزاً. (الثالث: للإمامة شروط قلما توجدفي كل عصر) وعند ذلك (فإن أقاموا) أي الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وإن لم يقيموه) أي وإن لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) وإن كان ممكناً عقلاً فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية **لا يبقى بعضهم على بعض** ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) أي تطلعهم (إلى العمل بموجب دينهم غالباً) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل: ما بزغ السلطان) أي يكفه (أكثر مما بزغ القرآن. وقيل) أيضاً: (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان، و) الجواب (عن الثاني: لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه) فقط (بل) ويكون أيضاً (بوصول أحكامه وسياسته) إليهم (ونصبه من يرجعون إليه وعن الثالث: **أن تركهم لنصبه** لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب إذ لا وجوب ثمة) عليهم على ذلك التقدير **إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها**، فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون:) لنصب الإمام على الأنام عقلاً (إن أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعاً، فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلاً (وذلك) لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً (مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه، وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته، والجواب: منع حكم العقل) بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع. (احتج الموجب) لنصب الإمام (على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، واللطف واجب عليه تعالى. والجواب: بعد منع وجوب اللطف أن اللطف) الذي

قوله: (لا يبقى بعضهم على بعضهم) من قوله: أبقيت على فلان أي رحمته، والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر.

فما بقيا علي تركتماني ولكن خفتما صرد النبال

وكذا البقوي.

قوله: (إن تركهم لنصبه) أي لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها أم لا.

قوله: (إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها) قيل: هذا بناء على قول السائل مشروط الإمامة قلما توجد في عصر وإلا فالجزم بانتفاء الشروط في كل الأمة مما لا وجه له.

ذكرتموه (إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه، يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وأنتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (**فالذي توجبونه**) وهو الإمام المعصوم المختفي (**ليس بلطف**) إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو محال. (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقاً (أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع، وأنت خبير بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه. (والجواب: أنه) إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وإن وقع (يجب عندنا تقديم الأعلم فإن تساويا فالأورع وإن تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (وأما الفارقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي نصب الإمام (حال الفتنة يزيدها) إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب، وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام (و) **قالوا**: (**تارة**) هو (حال الأمن) والإنصاف بين الناس (لا حاجة إليه) وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن. واعلم أن عبارة الكتاب هاهنا، وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية.

[المقصد الثاني: في شروط الإمامة]

(في شروط الإمامة، الجمهور على أن أهل الإمامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين) متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في

قوله: (فالذي يوجبونه ليس بلطف) أجاب الشيعة بأن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف، وتصرفه الظاهر لطف آخر وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته، ورد أولاً: بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف، وثانياً: بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبدلون الأرواح والأموال على محبته وليس عندهم منه إلا مجرد الاسم، فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم غافلون قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك.

قوله: (وقالوا: تارة إلخ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما.

العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات، ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بأمور الملك شجاع) قوي القلب (ليقوى **على الذب عن الحوزة**) والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك، كما روي أنه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب». أو لا يهوله أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا اشترط) في الإمامة (هذه الصفات) الثلاث (لأنها لا توجد) الآن مجتمعة، وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثاً) **لتحقق الإمامة بدونها** (أو) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفاً بما لا يطاق) أولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها (نعم يجب أن يكون عدلاً) في الظاهر (لئلا يجور) فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلاً ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغاً لقصور عقل الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حراً لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الإمامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الإمامة (بالإجماع) وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه وما تمسك به فيه مردود بأنا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بنصبه (وهاهنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف. الأولى: **أن يكون قرشياً**) اشترطه الأشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة، لنا قوله عليه السلام «الأئمة من قريش» ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذ الحديث) فإن أبا بكر رضي اللّه عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه (وأجمعوا عليه فصار) دليلاً (قاطعاً) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي

قوله: (على الذب على الحوزة) الذب: المنع، الحوزة: الناحية وبيضة كل شيء حوزته.

قوله: (لتحقق الإمامة بدونها) تحقق الإمامة ممنوع، غايته أن يجب دفع بعض الشرور عند عدم إمكان دفع الكل بالإمام فإن مالا يدرك كله لا يترك كله.

قوله: (أن يكون قرشياً) الحكمة أنهم أشرف الناس نسباً وحسباً، وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم.

المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبداً حبشياً) فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشياً (قلنا: ذلك الحديث فيمن أمره الإمام) أي جعله أميراً (**على سرية** وغيرها) كناحية، ويجب حمله على هذا دفعاً للتعارض بينه وبين الإجماع أو نقول: هو مبالغة على سبيل الفرض، ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبداً إجماعاً. (الثانية:) من تلك الصفات (أن يكون هاشمياً، شرطه الشيعة. الثالثة: أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الإمامية. الرابعة: **ظهور المعجزة** على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة، وبه قال الغلاة؛ ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الإمامة (أنا ندل) عن قريب (على خلافه أبي بكر) وكونه إماماً حقاً (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك الأوصاف فإن كونه هاشمياً ممتنع، والآخرين لا يجبان له إجماعاً (الخامسة: أن يكون معصوماً، شرطها الإمامية والإسماعيلية؛ ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً) مع ثبوت إمامته. (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين: الأول: إن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم) أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه الملاحدة «ولو جاز جهله» وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذٍ خطأ فيما علم. (وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام) كما ذهب إليه الإمامية. (فلو جاز) الخطأ (عليه أيضاً لم يحصل الغرض) منه بل احتاج إلى إمام آخر، ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما، بل لما تقدم) من دفع الضرر والمظنون. (الثاني:) من الوجهين قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤]، في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة. **الجواب: لا نسلم** أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح.

[المقصد الثالث: فيما تثبت به الإمامة]

(فيما تثبت به الإمامة) فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطهما لا يصير إماماً بل لا بد في ذلك من أمر آخر. (وإنها تثبت بالنص من الرسول ومن

قوله: (على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال: خير السرية أربعمائة رجل.

قوله: (ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال: ظهور الكرامة لكان أظهر.

قوله: (والجواب لا نسلم إلخ) وأيضاً ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد عهد النبوّة.

الإمام السابق بالإجماع، **وتثبت) أيضاً (بيعة أهل الحل والعقد)** عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافاً للشيعة) أي لأكثرهم، فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص (لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي اللّه عنه بالبيعة كما سيأتي، احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه: الأول: الإمامة نيابة اللّه تعالى والرسول، فلا تثبت بقول الغير)، الذي هو أهل البيعة إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن اللّه ورسوله. قلنا ذلك: أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة اللّه رسوله، نصباه علامة لحكمهما بها) أي بتلك النيابة (كعلامات سائر الأحكام) وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية. (الثاني: لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم، فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين، ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم؟ (قلنا: لما كان) فعلهم وبيعتهم (إمارة) منصوبة (من جهة اللّه ورسوله) دالة على حكمهما بإمامة من توديع (يسقط هذا الكلام) إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وأيضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم اللّه) الذي يجب اتباعه، (وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه، وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه، ومع ذلك يجعل المدعى مستحقاً لذلك. (الثالث: أن القضاء) وكذا الحسبة (أمر جزئي، ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الإمامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة. (قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه، وإن سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرءاً للمفاسد المتوقعة دونه) أي دون القضاء. (الرابع: ثبوت الإمامة) بالبيعة يؤدي إلى الفتنة (إذ ربما تبايع أقوام على أئمة في بلد) واحد (أو بلاد) متعددة ويدعي كل منهم أن الإمام

قوله: (وثبتت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد) سيجيء في آخر المقصد نقلاً عن الإمام الرازي أنها تثبت بلا بيعته أيضاً بان بيان الظلمة من هو أهل الإمامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه.

الذي اختاره أولى من غيره (**فيؤدي**) ذلك (**إلى الفتنة ويعود نفعه ضراً**). وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه، وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما. (الخامس: وهو عمدتهم) في إثبات مطلبهم (أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال. (وعدم الكفر شرط) لصحة الإمامة. (ولا يعلمها أهل البيعة) فلا نثبت الإمامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) أي جواب الرابع: كما قررناه وجواب الخامس: وهو أن البيعة أمارة دالة على حكم اللّه ورسوله بإمامة صاحب البيعة. (وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك) الحصول (لا يفتقر إلى الإجماع) من جميع أهل الحل والعقد (إذ لم يقم عليه) أي على هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كافٍ) في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام، وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الإمامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلاً عن إجماع الأمة) من علماء أنصار الإسلام ومجتهدي جمع أقطارها (هذا) كما مضى. (ولم ينكر عليهم أحد، وعليه) أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة (انطوت الأعصار) بعدهم (إلى وقتنا هذا، وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين (بمشهد بينة عادلة كفاً للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عقد له جهراً) فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح. (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه (ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة) فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر اللّه، فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار. (ولا يجوز العقد لإمامين في صقع) أي جانب (متضايق الأقطار) لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام. (أما في متسعها) أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره

قوله: (فيؤدي إلى الفتنة ويعود نفعه ضراً) سيجيء أنه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق وأما المعاند فلا ينقاد للنص أيضاً.

فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف. (وللأمة خلع الإمام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلاف أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها (وإن أدى) خلعه (إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين. تذنيب: قالت الجارودية من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق وكان عالماً) بأمور الدين (شجاعاً فهو إمام) يجب مطاوعته. فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار (وهو خلاف الإجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم، ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الإمامة. قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة: النص والاختيار والدعوة وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه، ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية، واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضاً وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوى أيضاً طريق إليها، ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي.

[المقصد الرابع: الإمام بعد رسول الله ﷺ]

في الإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ وهو عندنا أبو بكر **وعند الشيعة علي** رضي اللّه عنهما لنا وجهان: الأول: أن طريقه (إما النص أو الإجماع) بالبيعة (**أما النص فلم يوجد** لما سيأتي وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً) من الأمة. (الثاني: الإجماع) منعقد (على) حقية إمامة (أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس، ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية. لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة) إذ هو

قوله: (فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لأن الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله.

قوله: (وعند الشيعة علي) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضي الله عنه.

قوله: (أما النص فلم يوجد) وقيل: نص على أبي بكر رضي اللّه عنه، فقال الحسن البصري: نصاً خفياً وهو تقديمه إياه في الصلاة وقال بعض أصحاب الحديث: نصاً جلياً وهو ما روي أنه عليه السلام قال: ائتوني بداواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ثم قال: يأبى الله تعالى والمسلمون إلا أبا بكر.

معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وأنتم توجبونها) في الإمام وتجعلونها شرطاً لصحة إمامته. (لا يقال: لا نسلم الإمكان) أي إمكان منازعتهما أبا بكر (لأنا نقول: علي في غاية الشجاعة) والتصلب في الأمور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته، والحسن والحسين) مع كونهما سبطي رسول الله (ولداه، والعباس مع علو منصبه معه). فإنه (روي أنه قال) لعلي: (امدد يديك أبايعك حتى يقول الناس: بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان، والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سلَّ السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر، وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً، وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» (ولو كان على إمامة علي نص جلي) كما ادعته الشيعة (لأظهروه قطعاً) ولأمكنهم المنازعة جزماً (وكيف) لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فأنى يتصور امتناع المنازعة معه، (وكلام الشيعة) في إثبات إمامة علي (يدور على أمور: أحدها: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر. وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره) وكذا العباس **فتعينت إمامة علي**. (والجواب منع وجود العصمة، وقد تقدم. وثانيها: البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة، وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً. الجواب ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لإثبات الإمامة. وثالثها: علي أفضل الخلائق بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز إمامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتي) ذلك (تقريراً وجواباً). ورابعها: نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه الأول: أنه كان ظالماً وقال تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:١٢٤]، بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة، وقد قال تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ [البقرة:٢٥٤])، فحصر الظلم الكامل في الكافر (وأيضاً فمنع) أبو بكر (فاطمة إرثها لفدك) وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى: ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ [النساء:١١] و) أيضاً (فاطمة معصومة لقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ [الأحزاب:٣٢]، في

قوله: (فتعينت إمامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم أن مشترطي العصمة صرحوا بانها أمر خفي لا يعلمها أهل البيعة وبكونها من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا عالم السرائر. وأوجبوا النص على الإمام فكيف يدعون عصمة علي كرم الله وجهه وتعين إمامته.

معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام: «فاطمة بضعة مني») وأنه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الإرث) لأن الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه. (قلنا: شرائط الإمامة ما تقدم وكان) أبو بكر (مستجمعاً لها يدل عليه كتب السير والتواريخ، ولا نسلم كونه ظالماً، قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا: الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح فمن آمن عند البعثة، وأصلح حاله لا يكون ظالماً. (قولهم: خالف الآية في منع الإرث قلنا: لمعارضتها بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة») فإن قيل: لا بدّ لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا: (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا إليه) هاهنا (لأنه) رضي اللّه عنه (كان حاكماً بما سمعه من رسول اللّه) فلا اشتباه عنده في سنده، (وعلم) أيضاً (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها إليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث. (قولهم: فاطمة معصومة، قلنا: ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك) فإنه نقل بإسناده عن النبي عليه السلام أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب اللّه عنهم الرجس لقد خص اللّه بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفر وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق، (وقوله:) عليه السلام (بضعة مني مجاز قطعاً) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) أيضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) أيضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الأحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة، (فإن قيل: ادَّعت) فاطمة (أنه) عليه السلام (نحلها) أي: أعطاها فدكاً نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وأم كلثوم) والصحيح أم أيمن، وهي امرأة عتقها رسول اللّه صلى اللّه تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة، (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالماً. (قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية) لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم، وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت. (وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان أو رجل وامرأتان، (ولعله) أي: أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثير من العلماء) وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة

أحد الزوجين للآخر غير مقبولة. (الثاني:) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (بإتباعه علياً وقال: لا يبلغ عني إلا رجل مني. ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة. (قلنا:) لا نسلم أنه لم يوله شيئاً (بل أمرّه على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمانٍ. (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وإنما أتبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لأن عادة العرب في أخذ العهود) ونبذها (أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه، ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج. قولهم: عزله عن الصلاة كذب، وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك)، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة. وروي عن رابع بن عمرو ابن عبيد عن أبيه أنه قال: لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس، وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه، ولم يصل خلف أحد غيره إلا أنه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر. وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته. حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه. وفي رواية: وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات، وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم، قال عروة: فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر، أي بتكبيره فهو إنما كان في وقت آخر. (الثالث:) من تلك الوجوه (شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالماً بجميع الأحكام كما مر، ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة) المازني (بالنار وكان يقول: أنا مسلم، وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع، وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى أسأل

الناس فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا: الأصل) وهو كون الإمام عالماً بجميع الأحكام (ممنوع. وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل (وأنه) أي أبا بكر (مجتهد إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم وإحراق فجاءة) إنما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته **لأنه زنديق** ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح، وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في) المرة (الثالثة:) من السرقة (وهو رأي الأكثر) من العلماء، (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة) في ذلك (لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام الرابع:) من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة (عمر مع أنه حميمه وناصره وله العهد)، أي: عهد الإمامة (من قبله قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال: دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعاً في امرأته لجمالها. (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً، فقال أبو بكر: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار، (وقال:) عمر مخاطباً لخالد (لأن وليت الأمر لأقيدنك به وقال:) عمر في ذمه أيضاً (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه. قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة فإن عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل: في حقه هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع، (و) قد (كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته كيف يتصور منه ذلك وإنكاره عدم قتل خالد) أي: عدم قتله (**من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض** فيما أدى إليه اجتهادهم). فإنه نقل أن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالداً بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده أنه ليس صاحباً له فتيقن ردته، وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسة عنده

قوله: (لأنه زنديق) الزنديق في الأصل منسوب إلى زند وهو اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباد وزعم أنه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون أنه نبيهم.

قوله: (من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل أيضاً: إن خالداً لم يقتل مالكاً وإنما قتله بعض قومه خطأ لأنهم أسروا على ظن أنهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه: ادفئوا أساراكم، أو لفظاً غيره معناه معنى ادفئوا. وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص أنه أمر بقتل الأسارى فقتل مالكاً.

(وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة. (فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة، ثم إنك خبير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة (لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة. وخامسها:) أي: خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي (ادعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً. أما إجمالاً فقالوا:) نحن (نعلم) قطعاً ويقيناً (وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين: الأول: إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم) في حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى) أي: متساوين لا رئيس لهم، (فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام) يقتدون به ويرجعون إليه في مصالحهم؟! (والثاني: شفقته على الأمة معلومة) مكشوفة لا سترة بها حتى قال: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً) ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي. (والجواب: أنه لما علم) النبي عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعيين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه). كما أنه عليه السلام لم ينص على كثير من الأحكام الشرعية، بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع، (ثم عدم النص) الجلي (معلوم قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة)؛ إذ هو مما تتوفر الدواعي إلى نقله، (وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب

قوله: (وأما قوله في بيعة أبي بكر رضي الله عنه إلخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها من المهاجرين والأنصار إذ قد يضاف الشيء إلى الشيء إذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى: ﴿بل مكر الليل والنهار﴾ [سبأ: ٣٣] والسن منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد إلى مثلها فاقتلوه أن من عاد إلى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الأنصار منا أمير ومنكم أمير.

في نصرة الدين، ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة: ما بالكم تتنازعون) فيها. (والنص قد عين فلاناً) لها؟ (ولو زاعم زعم أنه) أي علياً (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتاً منكراً للضرورة)، فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه، (وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة: أما الكتاب فمن وجهين: الأول:) قوله تعالى: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ [الأنفال:٧٥]، والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء)؛ إذ يجوز أن يقال: أولى إلا في كذا، (ومنها) أي ومن الأمور التي تعمها الآية. (الإمامة): والخلافة (وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر، والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم إذ يجوز أن يقال: هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط، وتحريره أنها مطلقة فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه، وإلا كانت باقية على إطلاقها. (الثاني:) قوله تعالى: (﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ [المائدة:٥٥]، والولي إما المتصرف) أي: الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة، (وإما) المحب و (الناصر **تقليلاً للاشتراك**) في لفظ الولي. وأيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة:٧١]، أي: بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام و) قد (أجمع أئمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله تعالى: ﴿وهم راكعون﴾ [المائدة:٥٥] (علي) فإنه كان في الصلاة راكعاً فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية، (وللإجماع على أن غيره) كأبي بكر مثلاً (غير مراد) فتعين أنه المراد فتكون الآية نصاً في إمامته. (والجواب: أن المراد هو الناصر وإلا دل) نظم الآية (على إمامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول)، ولا شبهة في بطلانه (ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على

قوله: (تقليلاً للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله أنه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار إليه إلا لدليل لا معنى حقيقي لأن المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الأصول.

الواحد)، وكونه نازلاً في حقه لا **ينافي شموله لغيره** أيضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة، (ولأن ذلك) أي: حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله: (﴿يا أيها الذين أمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾ [المائدة:٥١]، فإن الأولياء هاهنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله: ﴿ومن يتول للّه ورسوله والذين آمنوا فإن حزب اللّه هم الغالبون﴾) [المائدة:٥٦]، فإن التولي هاهنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضا ليتلاءم أجزاء الكلام: (وأما السنة فمن وجوه. **الأول**: **خبر الغدير** وهو أنه عليه السلام أحضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها، (وقال لهم: أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله، وجه الاستدلال أن المراد بالمولى) هاهنا (هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث ولأنه) أي: لفظ المولى (يقال للمعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف، والسنة الأولى غير مرادة) هاهنا (قطعاً)، فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم **يؤدي إلى الكذب** والنبي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد، والحمل على الناصر ممتنع **فإن كل واحد يعلم من دينه** ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه، (ولأنها) أي المعاني المذكورة (تشترك في الولاية فيجب

قوله: (لا ينافي شموله لغيره) لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكاة حالة الركوع في علي بناء على أنه الذي أعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل: وهم راكعون حالاً من ضمير يؤتون، وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى أنهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون.

قوله: (الأول خبر الغدير إلخ) فيه أن غايته الدلالة على استحقاقه الإمامة في الحال لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم.

قوله: (يؤدي إلى الكذب) فإن علياً رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي ﷺ معتقاً له وهو ظاهر ولا جاراً لمن كان النبي عليه السلام جاراً له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فإنه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن أبيه لأنه أخوه.

قوله: (فإن كل أحد يعلم من دينه إلخ) قيل: يجوز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أولى بإفادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر.

الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي. (الجواب: منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم بصحته لكونه متواتراً (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم وأضرابهما، وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث، (ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن)، ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا: أخذ بيد علي أو استحضره وقال: (وإن سلم) أن هذا الحديث صحيح، (فرواته) أي: أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي ألست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى. (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله: (والِ من والاه إلخ)، **(ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد)** من أئمة العربية، وقوله تعالى: ﴿ومأواكم النار﴾ [العنكبوت:٢٥]، هي مولاكم، أي: مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال اللّه تعالى: ﴿وبئس المصير﴾ [الحديد:١٥]، وقد قيل: المراد هاهنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم: الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى. (لجواز) أن يقال: (هو أولى من كذا دون مولى من كذا و) أن يقال (أولى الرجلين أو الرجال دون مولى) الرجلين أو الرجال (وإن سلم) أن المولى بمعنى الأولى (فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز أن يراد الأولى (في أمر من الأمور كما قال اللّه تعالى: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه﴾ [آل عمران:٦٨]، وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه. (وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير، بل في أمر ما والصحة (الاستفسار) إذ يجوز أن يقال في أي شيء: هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بأن يقال: كون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله، وإما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على إمامته.

قوله: (ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولي والمالك للأمر، والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة، قال أبو عبيدة هي موليك أي أولى بكم، وقال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها» أي الأولى بها، والمالك لتدبير أمرها ثم المراد أنه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله.

(الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام:) لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة. (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)، فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء، (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه **للقيام مقامه** بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله: خلفني في قومي لا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه، وإلا كان عزله موجباً لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء (إلا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى هاهنا بدليل الاستثناء) **قال الآمدي**: **الوجه الثاني** من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة **ومن لوازمه استحقاق الطاعة** بعد وفاة موسى لو بقي، فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلاأنه امتنع الشركة في الرسالة، فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن (الجواب منع صحة الحديث) كما منعه الآمدي، وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير صحته: لا عموم له في المنازل، بل (المراد استخلافه على قومه في قوله: اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك، كما أن هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته. (ولا يلزم دوامه) أي: دوام استخلاف موسى. (بعد وفاته)، فإن قوله: اخلفني، لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ على استخلافه فيه (عزلاً له) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها. (ولا عزل إذا انتقل

قوله: **(للقيام مقامه)** أي بطريق التعيين فإنه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم، ولا يرد ما يقال: غايته الدلالة على استحقاقه الإمامة لا على نفي إمامة الأئمة الثالثة قبله، فتأمل.

قوله: **(قال الآمدي: الوجه الثاني إلخ)** إنما أورد كلامه لأن قول المصنف في الجواب هذا ونفاذ أمر هارون إلخ، إنما يلائم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه.

قوله: **(ومن لوازمه استحقاق الطاعة إلخ)** فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام أيضاً واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجاب بأنه لا يمكن إعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للأدلة القاطعة فيبقى معمولاً في حق زمن الوفاة.

إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفراً) يعني: وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت، وأن عدم بقاء خلافته بعدلٍ عزل له لم يكن ذلك العزل منفراً عنه وموجباً لنقصانه في الأعين. وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة. (كيف والظاهر متروك؟) أي: وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاماً مخصوصاً؛ (لأن من منازل هارون كونه أخاً) نسبياً (ونبياً) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجته ضعيفة، ولو ترك قوله: ونبياً **لكان أولى**، ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله: (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) هاهنا لاستحالة كون علي نبياً (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر. (الثالث:) من وجوه السنة (قوله عليه السلام: «**سلموا على علي بإمرة المؤمنين**») بكسر الهمزة. (الجواب: منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي، (وكذا قوله: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني») بكسر الدال (وقوله: «إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين» وبعد الأجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول: (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وهي من وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ [النور:٥٥]، والخطاب للصحابة (وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها. الثاني: قوله تعالى: ﴿**قل للمخلفين من الأعراب** ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾ [الفتح:١١]، وليس الداعي) إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام (محمداً عليه السلام لقوله تعالى: ﴿سيقول المخلفون﴾ [الفتح:١١]، إلى قوله: ﴿قل لن

قوله: (لكان أولى) وجه الأولوية أن النبوة المستثناة وإن قيدت بقوله: بعدي إلا أن النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة.

قوله: (سلموا على علي بإمرة المؤمنين) فيه أنه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام.

قوله: (﴿قل للمخلفين من الأعراب﴾ الآية) أي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية.

تتبعونا كذلكم قال الله من قبل﴾ [الفتح:١٥] فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبداً فكيف يدعوهم إلى القتال وأيضاً فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا علياً لأنه لم يتفق له) في أيام خلافته (قتال لطلب الإسلام) بل لطلب الإمامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً﴾ [الفتح:١٦] الآية، (فهو) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن وبتركه العذاب الشديد، (أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل، (بل الظاهر أنه أبو بكر **وأن القوم المذكورين بنو حنيفة** أصحاب مسيلمة (الثالث: لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظماً) ممدوحاً (عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحاً) وبياناً في مسألة الأفضلية (الرابع: كانت الصحابة وعلي يقولون له: يا خليفة رسول الله، وقد قال تعالى فيهم: ﴿أولئك هم الصادقون﴾ [الحشر:٨]، فتكون خلافته حقاً (الخامس: لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الأمم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، كما دل عليه نص القرآن. السادس: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأقل مراتب الأمر الجواز قالت الشيعة: هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين. (قلنا: ليس أقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الأفضلية كما سيأتي إن شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكماً) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولاً (السابع: قوله عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً) فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة الله وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة (الثامن: أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (إماماً فيها فكذا في غيرها، إذ لا

قوله: (وإن القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا قال الله تعالى: ﴿يقاتلونهم ويسلمون﴾ [الفتح:١١] فإن المرتد لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف وقيل: المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون ينقادون لأن الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وإن لم يقبل من مشركي العرب اتفاقاً ومن مشركي العجم أيضاً عند الشافعي رحمه الله.

قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه: قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا. تذنيب: إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر، وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضاً منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا﴾ [النساء:٩٥] الآية، وقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي» الحديث وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي» إلى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص أبي بكر) وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب: هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإنه حسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وإن تكن الأخرى ﴿فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء:٢٢٧]، (وفي حق عثمان وعلي البيعة) فإن عمر لم ينص على أحد بل **جعل الإمامة شورى بين ستة** وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، وقال: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لما ترددت فيه. وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رآهم أفضل ممن عداهم وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم، وقال في حقهم: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين، ولذلك قال: إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة، ميلاً منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن، ولم يعين أحداً منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عينه بل وصى بها إلى صهيب، ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن. ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه.

[المقصد الخامس: الأفضل بعد رسول الله ﷺ]

في أفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه، وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي (لنا وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وسجنبها الأتقى الذي يؤتى ماله يتزكى﴾ [الليل:١٨]، قال أكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر فهو) أتقى ومن هو أتقى فهو (أكرم

قوله: (جعل الإمامة شورى بين ستة) أي جعلها بينهم يتشاورون فيها، ويعينون من هو أحق بحسب رأيهم.

عند الله لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣] وهو) أي: الأكرم عند الله هو (الأفضل) فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة وأيضاً فقوله: ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى﴾ [الليل:١٩] يصرفه عن) الحمل على (علي إذ عنده نعمة التربية) فإن النبي ربى علياً (وهي نعمة تجزى) وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير (الثاني قوله عليه السلام: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، عمم الأمر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم) إذ لايجوزون إمامة المفضول أصلاً كما سيأتي. (الثالث: قوله عليه السلام لأبي الدرداء: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر». الرابع: قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين». الخامس: قوله عليه السلام: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره». السادس: تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر») وفي معناه قوله: يأبى المسلمون إلا أبا بكر وذلك أن بلالاً أذن بالصلاة في أيام مرضه، فقال النبي عليه السلام، لعبد الله بن زمعة: «اخرج وقل لأبي بكر يصلي بالناس» فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر،

قوله: (إذ لا يؤمر الأفضل إلخ) لعل هذا إلزامي إذ يجوز عندنا إمامة المفضول كما سيجيء إلا أن قوله: سيما عندهم يشعر بأن ما قبله على عمومه ففيه ما فيه.

قوله: (الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لأبي الدرداء إلخ) اعترض عليه الشيعة بأن الحديث المذكور لا يدل على أنه أفضل بل على أن غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساوياً له وبأنه يجوز أن يكون أيضاً بحسب وقت أي يكون الأفضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول: أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وإن كان أن غيره ليس أفضل منه إلا أن مفهومه بحسب العرف أنه أفضل من غيره لأنه حيث يقال: ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد أنه أفضل أهله والعرف إذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وأيضاً يروى أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبي بكر رضي الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «أيمشي أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء: أهو خير مني، فقال النبي ﷺ: «والله ما طلعت» إلخ. فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقاً لا مساواته كما لا يخفى. وعن الثاني: أن تقييده بالوقت خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد.

قوله: (سيدا كهول أهل الجنة) أي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام: «أهل الجنة جرد مرد».

فقال: يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلاً صيتاً وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات. (السابع: قوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر». الثامن: قوله عليه السلام: «**لو كنت متخذاً خليلاً** دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي» التاسع: قوله عليه السلام): وقد ذكر عنده أبو بكر («وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف» العاشر: قول علي رضي الله عنه: خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله اعلم. وقوله: إذ قيل له: ما توصي؟ أي أما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى رسول الله حتى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم. لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي: بيان أفضلية علي. (مسلكان: الأول ما يدل عليه) أي: على كونه أفضل (إجمالاً وهو وجوه: الأول: آية المباهلة) وهي قوله تعالى: ﴿تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم﴾ [آل عمران: ٦١]، (وجه الاحتجاج أن قوله) تعالى: (﴿وأنفسنا﴾، لم يرد به نفس النبي) لأن الإنسان لا يدعو نفسه (بل المراد به علي دلت عليه الأخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا علياً إلى ذلك المقام، (وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون فضل من الأمة. (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده (**بل جميع قراباته** وخدمه) النازلون عرفاً منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع. الثاني: خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين أهدي إليه طائر مشوي: (اللّهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فأتى علي) وأكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو أفضل وأكثر ثواباً. (وأجيب: بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء

قوله: (لو كنت متخذاً خليلاً الحديث) الخليل: الصاحب الواد الذي يفتقر إليه ويعتمد عليه في الأمور فإن أصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذاً من الخلق خليلاً أراجع إليه في الحاجات وأعتمد عليه في المهمات لاتخذت أبا بكر ولكن الذي أجلأ إليه وأعتمد عليه في جملة الأمور ومجامع الأحوال هو الله تعالى.

قوله: (بل جميع قراباته) فيه أن تصريحه بالأبناء والنساء يأتي عن ذلك لدخولها حينئذ في الأنفس اللهم إلا أن يقال: ذلك التصريح لزيادة شرفهم.

لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض). ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال: أحب خلقه إليه في كل شيء أوفي بعض الأشياء وحينئذٍ جاز أن يكون أكثر ثواباً في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقاً. (الثالث: قوله عليه السلام: **في ذي الثدية**: «يقتله خير الخلق») وفي رواية خير هذه الأمة (وقد قتله علي. وأجيب: بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه) ومن سائر الخلق وهو باطل إجماعاً (وأيضاً فمخصوص بالنبي) أي: هو خارج من الخلق المذكور في الحديث وإلا كان علي خيراً منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي). وقيل: الصواب في الجواب أن علياً حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة. (الرابع: قوله عليه السلام: «أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي **يقضي ديني** وينجز وعدي علي بن أبي طالب» وأجيب: بأنه) لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية وأما باقي الكلام فإنه (يدل على أنه خير من يتركه قاضياً) لدينه (ومنجزاً) لوعده وذلك لأن قوله: يقضي، مفعول ثانٍ لأتركه أو حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل. الخامس: قوله عليه السلام لفاطمة «أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي» وأجيب: بأنه لا يلزم) منه (كونه خيراً من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة. (السادس: قوله عليه السلام «خير من أتركه بعدي علي» وأجيب بما مر) من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وإنجاز الوعد. (السابع: قوله عليه السلام: «أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب») قالت عائشة رضي الله عنها: كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب» فقلت: **بأبي أنت وأمي** يا رسول الله ألست سيد العرب؟ فقال: أنا الحديث. (اجيب بأن السيادة) هي (الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء، بل في بعض الأشياء (الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك» وأجيب: بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو بعلية فاطمة. التاسع: إنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه أخاً

قوله: (في ذي الثدية) كان رجلاً منافقاً في زمن النبي ﷺ وصار خارجياً زمن علي كرم الله وجهه، وكان له ثدي مثل ثدي المرأة.

قوله: (يقضي ديني) أي يقضي ما بقي علي من بيان الحق وإظهار كلمة الصدق وينجز وعدي اي ياتي بما وعدت.

قوله: (بأبي أنت وأمي) اي فديت بابي وأمي.

لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل: لا دلالة) لاتخاذه أخاً على أفضليته؛ (إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة. العاشر: قوله عليه السلام بعدما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار»، وأعطاها علياً) فإنه روي أنه عليه السلام بعث أبا بكر أولاً فرجع منهزماً وبعث عمر فرجع كذلك، فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال: «لأعطين» إلى آخره، فتعرض له المهاجرون والأنصار فقال عليه السلام: أين علي؟ فقيل: إنه أرمد العين فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية. (وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل: نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كراراً غير فرار ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقاً) بل في كونه كراراً غير فرار (الحادي عشر: قوله تعالى في حق النبي: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾ [التحريم: ٤]، والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر. واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات وأيضاً بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره. (فقيل:) دليلكم على أن المراد به علي (معارض بما عليه الأكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من أن المراد أبو بكر وعمر. الثاني عشر: قوله عليه السلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب» فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالأنبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً) فكذا من ساواهم. (وأجيب: بأنه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (وإلا كان علي أفضل من الأنبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذٍ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين **والإجماع منعقد** قبل ظهور المخالف الثابت (**على أن الأنبياء أفضل من الأولياء**. المسلك الثاني:

قوله: (والإجماع منعقد على أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الأولياء) قيل: الإجماع إنما هو على تفضيل النبي ﷺ على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأن الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي

ما يدل عليه) أي: على كونه أفضل (تفصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات، وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي أمور: الأول: العلم وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت، وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (**يقتضي بلوغه في العلم** كل مبلغ، وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة ومرتين، ولقوله عليه السلام «أقضاكم علي» والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعاً (فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أُبي) فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط، (ولقوله تعالى: ﴿وتعيها أذن واعية﴾ [الحاقة: ١٢]، أي: حافظة. (وأكثر المفسرين على أنه علي) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به (ولأنه) أي علياً (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر). ونبهه على أن قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ [البقرة: ٢٣٣]، مع قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف:١٥]، يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر (و) نهاه أيضاً (عن رجم الحاملة) التي أقرت عنده بالزنا. وقال: إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها. (فقال عمر:) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر. ولقول علي: **أو كسرت لي الوسادة**، ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها **فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم** بأن التوراة منسوخة فكيف

لجمعه بين الولاية والنبوة، ورد بأن في التبليغ من الحق إلى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة. وقد يقال: تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فإن التبليغ من الحق إلى الخلق له جهة إلى الحق هي الولاية وجهة إلى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الأولى لا في تفضيل المجموع.

قوله: (يقتضي بلوغه في العلم إلخ) لما قيل: العلم في الصغر كالنقش على الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر.

قوله: (لو كسرت لي الوسادة إلخ) كسر الوسادة كنا عن الجلوس للحكم.

قوله: (فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم إلخ) وقد يجاب أيضاً بأن المراد الحكم بما فيها من الأدلة الدالة على نبوة محمد ﷺ ولا يخفى أن المناسب لهذا على أهل التوبة لا بينهم، فتأمل.

يجوز الحكم بها، ويدل على ما ذكرناه قوله: (والله ما من آية نزلت في برٍ أو بحرٍ أو **سهل أو جبل** أو سماء أو أرض أو ليلٍ و نهارٍ إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت) ويؤيده أن أول كلامه مشتمل على الفرض، والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على أنه أعلم (ولأن جميع الفرق **ينتسبون إليه في الأصول**) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو إنما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه أولاً و (أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة وكذا علم الفتوة والأخلاق) فإنه كان أعلم بها من غيره (الثاني:) من تلك الأمور (الزهد: اشتهر عنه مع أنه اتساع أبواب الدنيا عليه. ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس) ولم يتلفت إلى الملاذ (حتى قال للدنيا: طلقتك ثلاثاً. الثالث: الكرم) قد اشتهر عنه أنه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمه، ونزل) في شأنه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) أيضاً **في ليالي صيامه المنذور** بما كان فطوره. (نزول فيه ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً

قوله: (**أو سهل أو جبل**) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة إليه سهلي بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا إلى السهل.

قوله: (**ينتسبون إليه في الأصول**) قيل: ذلك لطول عمره كرم الله وجهه، ولو طال عمر أبي بكر رضي الله عنه لربما استندوا إليه أكثر من ذلك.

قوله: (**في ليالي صيامه المنذور**) روي أنه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما إن عوفيا صيام ثلاثة أيام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رضي الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودي وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعاً وخبزت خمسة أقراص على عددهم فعند الإفطار سأل سائل يا أهل بيت رسول الله ﷺ مسكين من مساكين المسلمين أطعموني أطعمكن الله تعالى في الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئاً، وأصبحوا صياماً وفي الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثاني، فعند الإفطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئاً فاصبحوا صياماً، وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الإفطار سأل أسير فآثروه به، فنزل قوله تعالى: ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ [الإنسان:٧-٨].

وأسيراً﴾ [الإنسان:٨]، الرابع: الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية، حتى قال عليه السلام يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين»، وتواتر وقائعه في خيبر وغيره. الخامس: «حسن خلقه») قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب إلى الدعابة) وقد قال عليه السلام: «حسن الخلق من الإيمان» (السادس: مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال: ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية. السابع: نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة وهو غير خفي. وعباس وإن كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الأب، وأبو طالب أخاه من الأب والأم. الثامن: اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه، وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه إليه، وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره. (والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة وأما الأفضلية فلا. كيف ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها (إلى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود إلى الاكتساب) للطاعات (والإخلاص) فيها (وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين)، ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله، فأسلم على يده عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعثمان بن مظعون، فتقوى بهم الإسلام وكان دائماً في منازعة الكفار وإعلاء كلمة دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته. (واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين)؛ إذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسألة (مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذي هو كافٍ في الأحكام العملية، بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين، (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على مصنف) لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً بل ظناً لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثيب المطيع ويثبت غيره، وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية بل

غايته الظن. كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل، (لكنا وجدنا السلف قالوا: بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتفويض ما هو الحق فيه إلى اللّه). قال الآمدي: وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل، وإما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلاً. وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى، ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله أن تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً.

[المقصد السادس: في إمامة المفضول]

(في إمامة المفضول مع وجود الفاضل، منعه قوم) كالإمامية (لأنه قبيح عقلاً فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيهاً قاضياً بغير قضية العقل، وجوزه الأكثرون). وقالوا: جعل المفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح، وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا. (إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل إذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (أعرف وبشرائطها أقوم) وعلى تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسألة (فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب) كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (وإلا وجب).

[المقصد السابع: تعظيم الصحابة كلهم]

(أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن اللّه) سبحانه وتعالى (عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿يوم لا يخزي اللّه النبيَّ والذين آمنو معه نورهم يسعى بنى أيديهم﴾ [التحريم: ٨] وقوله: ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من اللّه ورضواناً﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لقد رضي اللّه عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾

[الفتح: ١٨]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، ومنها قوله: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحد أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ **مد أحدهم ولا نصيفه**» ومنها قوله: «الله الله في أصحابي **لا تتخذوهم غرضاً** بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه» إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح. (ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن، ومنعه ذلك) أي تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانباً للإيمان، ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها) فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها، (وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها، ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين، والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة (فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به. إذ قال الشافعي) وغيره من السلف: (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا، وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا، فباطل لوقوعها قطعاً) وأنت خبير بأن الشق الثاني من الترديد **ينافي الاعتراف بوقوعها** (واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد، والواصلية، أصحاب واصل بن عطاء، على رد شهادة الفريقين قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها، أما العمرية: فلأنهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (وأما الواصلية: فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما. والذي عليه الجمهور) من الأمة هو (أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إما

قوله: (مد أحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجيء بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال أحدكم بإنفاق مثل جبل أحد ذهباً من الفضيلة، والأجر ما ينال أحدهم بإنفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارن من مزيد الإخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر.

قوله: (لا تتخذوهم عرضاً) اي هدفاً يرمونهم بالمنكرات والفواحش.

قوله: (ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شقي الترديد في المعترفين.

إماما‌ن فيحرم القتل والمخالفة قطعاً) إلا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق، ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا.

[خاتمة للمرصد الرابع]

(في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أوجبه قوم ومنعه آخرون. والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً وبالمندوب مندوباً والنهي عن الحرام واجباً وعن المكروه مندوباً ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين؛ لأن غرضه يحصل بذلك وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه، وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول). قال الآمدي: ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب، بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود، وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقاً، ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعاً، والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلاً ثم اختلفا. فقال الجبائي: يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً، وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب، وإلا فلا، والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فإن القائل قائلان: قائل بوجوبه مطلقاً وقائل بوجوبه باستنابة الإمام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤]، والسنة كقوله عليه السلام: «لتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم». وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان إجماعاً على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي (شرطان: أحدهما: أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة وإلا لم يجب، وكذا) لا يجب (إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذ إظهاراً لشعار الإسلام) فوجوبه إنما هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة. (وثانيهما: عدم التجسس) والتفتيش عن أحوال الناس (للكتاب

والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾ [الحجرات:١٢]، وقوله: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا﴾ [الإسراء:١٠] الآية) فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها (وأما السنة فقوله عليه السلام: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين» وقوله عليه السلام: «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله» (و) أيضاً قد (علم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها ويكره إظهارها، جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين) والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين (تذييل) للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ **بقوله**: «**ستفترق** أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي» وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به). قال الآمدي: كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم، وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته: «ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي» حتى قال عمر: إن النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي: «قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع» وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم: بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام: «جهزوا جيش أسامة، لعن الله من تخلف عنه» وقال: قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه، وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر: من قال: إن محمداً قد مات علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. وقال أبو بكر: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لا يموت، **وتلا قوله تعالى**: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**﴾ [آل عمران:١٤٤] الآية فرجع

قوله: (بقوله ﷺ: ستفترق إلخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال: إن أراد باثنين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وإن أراد الفروع فإنها تتجاوز هذا العدد إلى أضعاف ذلك. أجاب الإمام الرازي بأن المراد ستفترق أمتي في حال ما وليس فيه دلالة على أن افتراقها في سائر الأحوال لا يجوز أن يزيد وينقص.

قوله: (وتلا قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ الآية) قيل: في

القوم إلى قوله: وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن، وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه «من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون» وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مر، وفي قتال مانعي الزكاة حت قال عمر: كيف نقاتلهم؟ وقد قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم» فقال له أبو بكر: أليس قد قال: إلا بحقها؟ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو منعوني عقالاً مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه، ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضاً في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد من الأخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان، إلى غير ذلك من الأحكام، وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الإسواري، وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله، ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة. وإذا عرفت هذا فنقول: (اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والجبرية، والنجارية، والمشبهة، والناجية. الفرق الأولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا

الاستدلال بهذه الآية بحيث إذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم ﷺ مع أنه لم يمت بالاتفاق، قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ [المائدة:٧٥] والأولى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ [الزمر:٣٠] والجواب أن القصر في قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية، قصر إفراد كما ذكر في التلخيص فإن الشيطان لما صرخ يوم أحد أن محمداً ﷺ قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون أنه ﷺ جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذٍ أن محمداً ﷺ مقصور عن الرسالة لا يتعداها إلى التبري عن الهلاك ومن البين أنها حينئذٍ تصير حجة على عمر رضي الله عنه، وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله أعلم أن المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى الألوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة: ٧٣] ومرادهم ثالث ثلاثة مستحقين للعبادة، ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ [المائدة:٧٣] فالفرق ظاهر.

جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، يعني: وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، ثم قام إلى إسطوانة من أسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلاً إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً لإقراره بالشهادتين ولو وجد سائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفض عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار. (فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم **وإنكارهم القدر فيها**) (وإنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من اللّه أولى باسم القدرية) منا وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه. فنقول: كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة النافي أيضاً إذا بالغ في نفيه لأنه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه (يرده قوله عليه السلام «القدرية مجوس هذه الأمة») فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن اللّه خلق شيئاً، ثم أنكره، والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله وينسبون القبائح والشرور إليه دون اللّه سبحانه (و) يرده أيضاً (قوله عليه السلام) في حق القدرية: («هم خصماء اللّه في القدر») ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لايريد اللّه بل يكرهه. (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وذلك (لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة) يعني: أنهم قالوا:

قوله: (وإنكارهم القدرة فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من أن المناسب على ما ذكره هو القدرة بضم القاف، فأشار الشارح إلى أن إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها، فالتسمية باعتبار هذا المتضمن. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في حواشي المواقف فنسأل الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. إنه هو البر الرحيم. وأن ينفع به المخلصين. ويجعله ذخراً ليوم الدين. والحمد لله رب العالمين والصلاة والصلام على محمد وآله أجمعين.

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبحر الفهامة

لشيخ حسن جلبي تغمده برحمته آمين)..

يجب على اللّه ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضاً ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً وجعلوا هذا عدلاً، وقالوا: أيضاً بنفي الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيداً، (وقالوا) أي: المعتزلة (جميعاً بأن القدم أخص وصف اللّه لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والأصوات (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالأبصار (و) بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً، منهم الوصالية: أصحاب أبي حذيفة واصل ابن عطاء (قالوا بنفي الصفات) قال الشهرستاني: شرعت أصحابه في هذه المسألة بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالقدر) أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم (وامتناع إضافة الشر إلى اللّه و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما مرّ تفصيله (وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً وأن يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بأن علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين)، أي: الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسق لا بعينه. (العمرية مثلهم) أي: مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (إلا أنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي، وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد، وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق، (الهذيلية: أصحاب أبي الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل، قالوا بفناء مقدورات اللّه) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان، وقالوا: إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة للّه إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة (وإن أهل الخلدين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون إلى خمود) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار، إنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها، فقال: لا أقول أيضاً بحركات لا تنتهي إلى آخرها، بل تصير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

(ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل: إنه قدري الأولى جهمي الآخرة (و) قالوا: (إن اللّه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته) حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلاً بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات، (و) قالوا: هو (مريد بإرادة) حادثة (لا في محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا: (في بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كُنْ) وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة «كُنْ» فلا يتصور لها محل، (و) قالوا: (إرادته تعالى غير المراد) قيل: لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيء مغاير لذلك الشيء، بل الخلق عندهم قول لا في محل أعني: كلمة «كُنْ» فتأمل، (و) قالوا: (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا: لا تخلو الأرض عن أولياء اللّه تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي، فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه. وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة، ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام. (النظامية: أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، (قالوا: لا يقدر اللّه أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لأهل الجنة والنار، وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها، فهم في ذلك كمنِ هرب من المطر إلى الميزاب. (و) قالوا: (كونه) تعالى (مريداً لفعله أنه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريداً (لفعل العبد أنه آمر به)، وقالوا: (الإنسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلاأنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال: الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم. (و) قالوا: (الأعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها. (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم، فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام، وأخرى بأن الأجسام أعراض، (و) قالوا: (الجوهر مؤلف من الأعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في تمام القوة والامتياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له. (و) قالوا: (اللّه خلق الخلق) أي: المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن معادناً ونباتاً وحيواناً وإنساناً وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق أولاده إلا أنه تعالى كَمَنَ بعض المخلوقات في بعض. (والتقدم

والتأخر في الكون والظهور)، وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز. (و) وقالوا: (نظم القرآن ليس بمعجز) إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل بأفصح منه، (و) قالوا: (التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والإجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا: (بالطفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته) أي: ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه، (لكن كتمه عمر. وقالوا: من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهماً وأربعة من الإبل مثلاً. (أو ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق. الإسوارية: أصحاب الإسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه و (زادوا) عليهم (أن اللّه تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم علمه والإنسان قادر عليه) لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء، فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من اللّه تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد. (الإسكافية: أصحاب أبي جعفر الإسكاف، قالوا: اللّه تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فإنه يقدر عليه. (الجعفرية: أصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الإسكافية و(زادوا) عليهم متابعة لابن المبشِّر (أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس، والإجماع) من الأمة (على حد الشرب خطأ)، لأن المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الإيمان. البشرية: هو بشر بن المعتمر) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول بالتوليد (قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها) كالإدراكات من السمع والرؤية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله، قالوا: (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا: (اللّه قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالماً) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك، بل يجب أن يقال: (ولو عذبه لكان) الطفل بالغاً (عاقلاً عاصياً) مستحقاً للعقاب (وفيه تناقض)، إذ حاصله أن اللّه يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً. (المزدارية: هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيادة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة، (قال: الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً، تعالى اللّه عما قاله علواً كبيراً، (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً) لا مباشرة، (وقال: الناس قادرين على مثل القرآن وأحسن منه نظماً) وبلاغة كما قاله النظام وهو

الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال: (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه، (وكذا من قال بخلق الأعمال بالرؤية) كافراً أيضاً. (الهشامية: وهو هشام بن عمر الغوطي) الذي كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة، (قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن (لاستدعائه موكلاً)، ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى: ﴿وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الشورى:٦]، (ولا يقال ألَّف الله بين القلوب) مع أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿ما ألَّفت بين قلوبهم ولكنَّ الله ألف بينهم﴾ [الأنفال:٦٣]، (و) قالوا: (الأعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها، ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة إنما الدال هو الأجسام، ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده، (و) قالوا: (لا دلالة في القرآن على حلال وحرام، والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل، قيل: ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) إذ لا فائدة في وجودها الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواتراً (ومن أفسد صلاة) في أخرها وقد (افتتحها أولاً) بشروطها (فأول صلاته معصية منهي عنه) مع كونه مخالفاً للإجماع. (الصالحية: أصحاب الصالحي) ومن مذهبهم أنهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت)، ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتاً وأن لا يكون الباري تعالى حياً (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الأعراض) كلها. (الحابطية: هو أحمد بن حابط) نسب أتباعه إلى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا: للعالم إلهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح، والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر:٢٢]، وهو الذي يأتي في ﴿ظلل من الغمام﴾ [البقرة:٢١٠]، وهو المعني بقوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»، وقوله: «يضع الجبار قدمه في النار» وإنما سمي المسيح لأنه أبدع الأجسام وأحدثها، قال الآمدي: وهؤلاء كفار مشركون. (الحدثية: هو فضل الحدثي) ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم (زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف) فإنهم قالوا: إن الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، وأطاعه

بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات، وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم، فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه، وهذا عين القول بالتناسخ. (المعمرية: هو معمر بن عباد السلمي قالوا: اللّه لم يخلق شيئاً من الأجسام، أما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعاً كالنار للإحراق والشمس للحرارة، وإما اختياراً كالحيوان للألوان قيل: ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول: إنها من فعل الأجسام، (و) قالوا: (لا يوصف) اللّه (بالقدم) لأنه يدل على التقادم الزماني واللّه سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) للّه (نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع، (والإنسان لا فعل له غير الإرادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الإنسان. (الثمامية: هو ثمامة بن أشرس النميري) كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس، (قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها) إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهماً إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى اللّه تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه، (والمعرفة متولدة من النظر وإنها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (تراباً لا يدخلون جنة ولا ناراً وكذا البهائم والأطفال، والاستطاعة سلامة الآلة)، وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور، والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل اللّه بطبعه)، كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم، وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة. (الخياطية: أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر. والخياطية قالوا: بالقدر) أي إسناد الأفعال إلى العباد (وتسمية المعدوم شيئاً) أي ثابتاً متقرراً في حال العدم (وجوهراً وعرضاً) أي الذوات الثابتة متصفة بصفات الأجناس حالة العدم، (وإن إرادة اللّه كونه) قادراً (غير مكره ولا كاره وهي) أي إرادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقاً لها، (وفي أفعال عباده الأمر) بها (وكونه سميعاً بصيراً) معناه (أنه عالم بمتعلقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (أنه يعلمه)، (الجاحظية: هو عمر بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا: المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد) أي في الواحد منا (إنما هي) إرادته لفعله (عدم السهو) أي كونه عالماً

به غير ساه عنه (و) إرادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل النفس (إليه، و) قالوا: (إن في الأجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون، (ويمتنع انعدام الجوهر) إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى (والنار تجتذب إليها أهلها لا أن الله يدخلها) أي يدخلهم فيها، (والخير والشر من فعل العبد، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة. (الكعبية: هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا: فعل الرب واقع بغير إرادته) فإذا قيل: إنه تعالى مريد لأفعاله أريد أنه خالق لها، وإذا قيل: مريد لأفعال غيره أريد أنه آمر بها، (ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه) كما ذهب إليه الخياطية، (الجبائية: هو أبو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا: إرادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الإرادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل) عند إرادة الله تعالى فناء العالم، والله متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات (يخلقه) الله تعالى (في جسم)، والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه، (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للأولياء، ويجب) على الله (لمن يكلف) أي للمكلف (إكمال عقله وتهيئة أسباب التكاليف له) أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له، (والأنبياء معصومون: وشارك) أبو علي (فيها) أي في الأحكام المذكورة (أبا هاشم ثم انفرد) عنه (بأن الله عالم) لذاته (بلا) إيجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى (سمعياً بصيراً) معناه (أنه حي لا آفة به، ويجوز الإيلام للعوض. البهشمية: انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة، (وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه) ويلزمه أن لا يصح إعلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس، ولا توبة الزاني عن زناه بعدما جب، (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدي: هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا أنه ليس قديماً ولا معنى لكونه مجهولاً إلاأنه ليس معلوماً على أن إثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل إليه.

(الفرقة الثانية:) من كبار الفرق الإسلامية (الشيعة:) أي الذين شايعوا علياً وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم، وإما بتقية منه أو من أولاده

(وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية وإمامية. أما الغلاة: فثمانية عشر (السبائية: قال عبد الله بن سباء لعلي: أنت الإله حقاً) فنفاه علي إلى المدائن، وقيل: إنه كان يهودياً فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة، (وقال) ابن سبأ: (وإنه لم يمت) علي ولم يقتل (وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه وإنه ينزل) بعد هذا (إلى الأرض ويملؤها عدلاً. وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين. الكاملية: قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق، و) قال (بالتناسخ) في الأرواح عند الموت (وأن الإمامة نور يتناسخ) أي ينتقل من شخص إلى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر، إمامة. (البيانية: قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني: (الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان. (المغيرية: قال مغيرة بن سعيد العجلي: الله جسم على صورة إنسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه) وذلك قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى﴾ [الأعلى:١]، (ثم) إنه (كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه) أي من عرقه (بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير، ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه) أي انتزع بعضاً من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأفنى الباقي) من الظل (نفياً للشريك) وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين، فالكفر) أي الكفار (من المظلم، والإيمان) أي المؤمنين (من النير، ثم أرسل محمداً والناس في ضلالة وعرض الأمانة وهي منع علي عن الإمامة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر (الخلافة بعده له، وقوله تعالى: ﴿كمثل الشيطان﴾ [الحشر:١٦] الآية نزلت في) حق (أبي بكر وعمرو). هؤلاء يقولون: (الإمام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) إلى أن يؤمر بالخروج، (وقيل المغيرة) فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون: بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به. (الجناحية: قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين: الأرواح

تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله، هذا و) قالت الجناحية: (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل بأصفهان) وسيخرج (وأنكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها. (المنصورية: هو أبو منصور العجلي) عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الإمامة لنفسه (قالوا: الإمامة صارت لمحمد ابن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور، وزعموا أن أبا منصور (عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله إلى الأرض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى: ﴿وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم﴾ [الطور: ٤٤]، وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف علي ابن أبي طالب، (و) قالوا: (الرسل لا تنقطع) أبداً (والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام والنار بالضد) أي رجل أمرنا ببغضه (وهو ضده) أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات)، فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعادتهم. ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله إلى الجنة، (الخطابية: هو أبو الخطاب الأسدي) عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه، (قالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الله طاعة أبي الخطاب، (بل) زادوا على ذلك وقالوا: (الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (إله، ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي. و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والإمام بعد قتله) أي قتل أبي الخطاب (معمر) أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمراً كما كانوا يعبدون أبا الخطاب، (و) قالوا: (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها) والدنيا لا تفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض. وقيل الإمام) بعد قتله (بزيع) أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم (و) قالوا: (إن كل مؤمن يوحى إليه) مستمسكين بقوله تعالى: ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله﴾ [آل عمران: ١٤٥]، أي بوحي من الله إليه (وفيهم) أي في أصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبداً (بل) إذا بلغوا النهاية (يرفعون إلى الملكوت وقيل: هو) أي الإمام بعد أبي الخطاب (عمير بن بنان العجلي إلا أنهم يموتون) أي يقولون بذلك. (الغرابية قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي (فغلط جبريل) في تبلغ الرسالة (من علي إلى محمد) قال شاعرهم:

غلـــط الأمــين فجازهـــا عــن حـــيدره

فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل (الذمية) لقبوا بذلك لأنهم (ذموا محمداً لأن علياً هو الإله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه وقيل بإلهيتهما) أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم علياً في أحكام الإلهية، وبعضهم يقدم محمداً، (وقيل بإلهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولايقولون فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث. (الهشامية: أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي (قالوا: اللّه جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا، (فقال ابن الحكم: هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة)، بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض، قالوا: (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) أي غير ذاته تعالى (ويقوم) اللّه (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما، أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر (وإرادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وإنما يعلم الأشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لأنه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر. (والأعراض لا تدل على الباري) إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها (والأئمة معصومون دون الأنبياء) لأن النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى اللّه بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوماً. (وقال ابن سالم هو على صورة إنسان) له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف) والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحماً ودماً. (الزرارية: هو زرارة بن أعين، قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) أي قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً. (اليونسية: هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال: اللّه تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى منها)، أي من الملائكة من كونه محمولاً لهم (كالكرسي يحمله رجلاه) وهو أقوى منهما. (الشيطانية: هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال: إنه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة إنسان وإنما يعلم الأشياء بعد كونها إلزامية قالوا: الإمامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه

عبدالله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي مسلم وإنه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع. (المفوضة: قالوا: الله فوض خلق الدنيا إلى محمد) أي الله خلق محمداً وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها، (وقيل:) فوض ذلك إلى علي. (البدائية: جوزوا البدء على الله) تعالى أي جوزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمه أن لا يكون الرب عالماً بعواقب الأمور (النصيرية والإسحاقية: قالوا: حل الله في علي) فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر إما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر، وإما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان، قالوا: ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الأسرار قلنا: ظهر الحق تعالى بصورته ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن هاهنا أطلقنا الآلهة على الأئمة ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلياً قاتل المنافقين فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر (الإسماعيلية: ولقبوا بسبعة ألقاب: بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهر، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ﴿فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾ [الحديد: ١٣] وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لأن أولهم) الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهي إحدى قرى واسط، وبالحزمية لإباحتهم المحرمات والمحارم، وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين، وهم متفاوتون في الرتب (إمام يؤدي عن الله) وهو غاية الأدلة إلى دين الله (وحجة يؤدى عنه) أي عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له (وذو مصة يمص العلم من الحجة) أي يأخذه منه، فهذه ثلاثة (وأبواب وهم الدعاة، فأكبر) أي داع أكبر هو رابعهم، (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم، (ومكلب) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد) حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه

مذهبه بحيث راب عنه وطلب الحق أداه المكلب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود، قال الآمدي: وإنما سموا مثل هذا مكلباً لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قاله تعالى ﴿وما علمتم من الجوراح مكلبين﴾ [المائدة:٤]، وهو سادسهم، (ومؤمن يتبعه) أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم. (قالوا: ذلك) الذي ذكرناه (كالسماوات والأرض) والبحار (وأيام الأسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المدبرات أمراً كل منها سبعة كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي) في الخروج (بآذربيجان، وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك، أو تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميراً. وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه، (وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد ابن إسماعيل. وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم)، وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك، وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك، لكنا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم، فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح، ولهم في الدعوة) واستدراج الطعام (مراتب: الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوى أم لا، ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة) أي دعوة من ليس قابلاً لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج)، أي في موضع فيه فقيه أو متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل أحد) من المدعوين (بما يميل إليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فإن كان يميل إلى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه، وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به، (ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها)؟ أي لم يجب أحدهما دون الآخر؟ (و) وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات)؟ أي لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها اثنين؟ إلى غير ذلك من الأمور التعبدية، وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها، ثم الربط) وهو أمران: الأول: (أخذ الميثاق منه) بأن يقولوا: قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم﴾ [الأحزاب:٧]، ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سراً. و) الثاني (حوالته على الإمام

في حل ما أشكل عليه) من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) إلى ما دعاه إليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية، (وحينئذ) أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم: الوضوء عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة، والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلىٰ من ليس من أهله بغير قصد منه، والغسل تجديد العهد، والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبي، والباب علي، والصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة الدعوة، والطواف بالبيت سبعاً موالاة الأئمة السبعة، والجنة راحة الأبدان عن التكاليف، والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات، وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة)، فقالوا: إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال ولن تتم الحركة إلا بآلتها، فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي، وحيث كان العالم العلوي مشتملاً على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدراً للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة، وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات، وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان. قال الآمدي: هذا ما كان عليه قدماؤهم

(وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة) الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه، (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم إنهم تفلسفوا، ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية، وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم، فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي. نعوذ باللّه من الشيطان وأتباعه. (وأما الزيدية) وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق: الجارودية: أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوباً وفسره بأنه شيطان يسكن البحر (وقالوا بالنص) من النبي في الإمامة (على علي وصفاً لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام) كما مر، واختلفوا في الإمام المنتظر أهو محمد بن عبد اللّه) بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور؟ فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (أنه لم يقتل، أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وأنكروا موته (أو هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين باللّه، فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قتله. (السليمانية: هو سليمان بن جرير قالوا: الإمامة شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)، وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل (وأبو بكر وعمر إماما وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق. وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة. البتيرية: هو بتير الثومي وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة، وأما الإمامية فقالوا: بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد التقي وبعده الحسن به علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر، ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل، وكانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى

تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم إلى معتزلة) إما وعيدية أو تفضيلية (وإلى إخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة، (و) هؤلاء ينقسمون (إلى مشبهة) يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون أن ما أورد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السف (و) إلى ملتحقة بالفرق الضالة.
(الفرقة الثالثة) من كبار الفرق الإسلامية (الخوارج: وهم سبع فرق: المحكمة: وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين، (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي ﷺ «يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم» (قالوا: من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو إمام) وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل (ولم يوجبوا نصب الإمام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام (وكفروا عثمان) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة. البيهسية: هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا: الإيمان) هو (الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق، (وقيل: لا) يكفر (حتى يرفع) أمره إلى (الإمام فيحده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل: لا حرام إلا ما في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً﴾ [الأنعام:١٤٥] الآية، وقيل: إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضراً أو غائباً و) قالوا: (الأطفال كآبائهم إيماناً وكفراً و) قال بعضهم: (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل: هو) أي السكر (مع الكبيرة كفر، ووافقوا القدرية) في إسناد أفعال العباد إليهم، (الأزارقة: هو نافع بن الأزرق قالوا: كفر علي بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾ [البقرة: ٢٠٤]، (وابن ملجم محق) فيقتله وهو الذي أنزل فيه ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ [البقرة:٢٠٧]، وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان:

يا ضربة من تقي ما أراد بها ... إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه ... أوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار، (و) كفروا (القعدة عن القتال) وإن كانوا موافقيهم لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل، (ويجوز

قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) أي القاذف إن كان امرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين. قال الآمدي: وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن إن كان رجلاً لا يحد قاذفه وإن كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر، (وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافراً) وإن علم كفره بعد النبوة، (ومرتكب الكبيرة كافر. النجدية: هو نجدة بن عامر النجفي، منهم العاذرية:) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنمية قبلها أيضا، فلما رجعوا إلى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال: لم يسعكم ما فعلتم فقالوا: لم نعلم أن لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه، وقالوا: الدين أمران: أحدهما: معرفة اللّه ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والإقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به. والثاني: ما سوى ذلك الجاهل به معذور. فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا:) أي النجدات كلهم (لا حاجة) للناس (إلى الإمام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) إذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها، (وخالفوا الأزارقة في غير التكفير) أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الأحكام الباقية. (الأصفرية: أصحاب زياد بن الأصفر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة) عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين، (وفي إسقاط الرجم) فإنهم لم يسقطوه (وفي أطفال الكفار) أي لم يكفروا أطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار (ومنع التقية في القول) أي جوزوا التقية في القول دون العمل، (وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها) فيقال مثلاً: سارق أو زان أو قاذف ولا يقال: كافر (وما لا حد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كفر)، فيقال لصاحبه كافر (وقيل: تزوج المؤمنة) أي المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار العلانية. (الأباضية: هو عبد اللّه بن أباض قالوا: مخالفونا) من أهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره، ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم، و) قالوا: (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على أن الأعمال داخلة في الإيمان، (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق للّه تعالى، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف، ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة، (وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار) وتعذيبهم (و)

توقفوا (في النفاق أهو شرك) أم لا، (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف أتباعه) فيما يوحي إليه، أي ترددوا أن ذلك جائز أو لا، (وكفروا علياً وأكثر الصحابة وافترقوا) فرقا أربعاً. (الأولى الحفصية: هو أبو حفص بن أبي المقدام، زادوا) على الأباضية (أن بين الإيمان والشرك معرفة اللّه تعالى) فإنها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف اللّه وكفر بما سواه) من رسول أو جنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك. (الثانية: اليزيدية: أصحاب يزيد بن أنيسة) زادوا على الأباضية أن (قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء) ويترك عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا: (أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة: الحارثية أصحاب أبي الحارث الأباضي. خالفوا الأباضية في القدر) أي كون أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل. الرابعة: القائلون بطاعة لايراد بها اللّه) أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد اللّه كان ذلك طاعة. (العجاردة: هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد أن وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعي الإسلام بعد البلوغ (ويجب دعاؤه إليه) أي إلى الإسلام (إذا بلغ، وأطفال المشركين في النار. وهم عشر فرق: الأولى: الميمونية: هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وأن اللّه يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة، قالوا: (وأطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الإخوة والأخوات) أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات (وإنكار سورة يوسف) فإنهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً. (الثانية:) من فرق العجاردة (والحمزية: هو حمزة بن أدرك، وافقوهم) أي الميمونية فيما ذهبوا إليه من البدع، (إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار (الثالثة) منهم: (الشعيبية: هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) في بدعهم (إلا في القدر. (الرابعة: الحازمية: هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) ويحكى عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره. (الخامسة: الخلفية: أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (أضافوا القدر خيره وشره إلى اللّه وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك. (السادسة: الأطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له: غالب إلا أنهم (عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة) إذا أتوا بما يعرف

لزومه من جهة العقل، .(ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر) أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد. (السابعة: المعلومية: هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف اللّه بجميع أسمائه) وصفاته، ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق للّه تعالى. الثامنة: المجهولية:) مذهبهم كمذهب الحازمية أيضاً إلا أنهم (قالوا: يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق للّه تعالى. (التاسعة: الصلتية: هو عثمان بن أبي الصلت وقيل: الصلت بن الصامت، هم كالعجاردة، لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا، (وروي عن بعضهم أن الأطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا. (العاشرة:) من فرق العجاردة (الثعالبة: هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأطفال) صغاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) أيضاً (أن الأطفال لا حكم لهم) من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا، (ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا (وتفرقوا) أي الثعالبة. (أربع فرق: الأولى: الأخنسية: أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر (إلا ممن علم حاله) من إيمانه أو كفره، (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم، (والسرقة) من أموالهم (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم (الثانية المعبدية: هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) أي الأخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها إليهم. (الثالثة: الشيبانية: هو شيبان بن سلمة، قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة. الرابعة: المكرمية: هو مكرم بن العجلي، قالوا: تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله باللّه) فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة، (وكذا كل كبيرة) فإن مرتكبها كافر لجهله باللّه لما ذكرناه، (وموالاة اللّه ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة) وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت إلا باعتبار أعمالهم التي هم فيها، إذ هي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمناً في تلك الحالة واليناه وإن كان كافراً عاديناه، (فإذن فرق الخوارج عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والأباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون، وفيه بحث لأن المقسم لا يعد من أقسامه فلا تعتبر

الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع بل يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة، وأيضاً إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالبة معاً كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين، واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض. (االفرقة الرابعة:) من كبار الفرق الإسلامية (المرجئة: لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد، من أرجأه أي أخره ومنه أرجأه وآخاه أي أمهله وأخره، (أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس: اليونسية: هو يونس النميري قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن، (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها، (وإبليس كان عارفاً بالله وإنما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله: ﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ [البقرة:٣٤] (العبيدية: أصحاب عبيد المكذب، زادوا) على اليونسية (أن علم الله لم يزل شيئاً غيره) أي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وأنه تعالى على صورة الإنسان) لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمن. (الغسانية: أصحاب غسان الكوفي قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالاً) لا تفصيلاً (وهو) أي الإيمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الإجمال (مثل أن يقول: قد فرض لله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً، ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فإن القائل بهذه المقالات مؤمن. ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان، وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب إليه (عن أبي حنيفة) وبعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور، قال الآمدي: ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة، ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً أو لأنه لما قال: الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص، ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه. (الثوبانية: أصحاب ثوبان المرجئي. قالوا: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله)، وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان، وأخروا العمل كله عن الإيمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل: أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي

(و) هٰؤلاء كلهم (اتفقوا على أنه تعالى لو عفا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار) لأخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار، واختص) ابن غيلان أو (غيلان) من بينهم (بالقدر)، إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد (والخروج) من حيث أنه قال: يجوز أن لايكون الإمام قرشياً. (الثومنية: أصحاب أبي معاذ الثومني قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه إيماناً ولا بعضه)، أي ولا بعض إيمان، وكل معصية لم يجمع على أنه كفر، فصاحبه يقول إنه فسق وعصى ولا يقال: إنه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر، لا لأجل القتل أو اللطمة بل (لأنه دليل لتكذيبه وبغضه، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا: السجود للصنم) ليس كفراً بل هو (علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع إليه)، إي إلى الإرجاء (القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان. الفرقة الخامسة:) من كبار الفرق الإسلامية (النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل و) أن (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية، (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالأبصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد. وفرقهم ثلاث: (الأولى: البرغوثية: قالوا: كلام اللّٰه إذا قرئ عرض وإذا كتب) بأي شيء كان فهو جسم. (الثانية: الزعفرانية قالوا: كلام اللّٰه غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام اللّٰه غير مخلوق فهو كافر. الثالثة: المستدركية: استدركوا عليهم) أي على الزعفرانية (وقالوا: إنه) أي كلام اللّٰه (مخلوق مطلقاً لكنا وافقنا السنة الورادة بأن كلام اللّٰه غير مخلوق (والإجماع) المنعقد عليه (في نفيه وأولناه بما هذه) الصورة (حكايته) أي حملنا قولهم: غير مخلوق على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والأصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها، (وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم: لاإله إلا اللّٰه) فإنه كذب أيضاً. (الفرقة السادسة:) من تلك الفرق الكبار (الجبرية: والجبر إسناد فعل العبد إلى اللّٰه. والجبرية متوسطة) أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسباً) في الفعل بلا تأثير فيه (كالأشعرية) والنجارية والضرارية، وخالصة لا تثبته كالجهمية: وهم أصحاب جهم ابن صفوان) الترمذي (قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة

الجمادات فيما يوجد منها والله يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل، ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) إذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة)، لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهماً لا يثبت لغير الله قدرته، (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه، (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع. (الفرقة السابعة:) منها (المشبهة: شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه، (وإن اختلفوا في طريقه، فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك، (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهيجمي قالوا: هو جسم) لا كالأجسام (من لحم ودم) ولا كاللحوم والدماء (وله الأعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل أنه (قال بعضهم: اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه، ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل:

الفقه فقه أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) أي التشبيه (متعددة) مختلفة (غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به) ويبالي بقوله (فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه؟)، وقال بعضهم: ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف أبعبد متناه أو غيره؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه في الجهات كلها (أو) متناه (من جهة تحت) فقط (أو لا؟) أي ليس متناهياً بل هو غير متناه في جميع الجهات (و) قالوا: (تحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها)، أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة) عن ذاته (ويجب على الله (أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال، و) سوى (المعجزة والعصمة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير إرسال (ويجب على الله إرساله لا غير) أي لا يجوز إرسال غير الرسول (وهو حينئذ) أي حين إذا أرسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً (دون الرسول)، فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً

(وليس من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تعدده (وجوزوا إمامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي وفق السنة بخلاف) إمامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له، و) قالوا: (الإيمان قول الذر في الأزل بلى) أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى: ﴿ألست بربكم﴾ [الأعراف:١٧٢]، (وهو باق في الكل) على السوية (إلا المرتدين وإيمان المنافق) مع كفره (كإيمان الأنبياء) لاستواء الجميع في ذلك الإيمان، (والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة. فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: «كلهم في النار» وأما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافاً لبعض الغلاة القائلين بقدمه، (ووجود الباري تعالى) خلافاً للباطنية حيث قالوا: لا موجود ولا معدوم، (وإنه لا خالق سواه) خلافاً للقدرية (وإنه قديم) خلافاً للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافاً لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافاً للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافاً للحابطية حيث أثبتوا إلهين (ولا يحل في شيء) خلافاً لبعض الغلاة، (ولا يقوم بذاته، حادث) خلافاً للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافاً لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئي للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع، (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج) في شيء (إلى شيء ولا يجب عليه شيء إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد) الجسماني، (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و) خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين، (والشفاعة حق، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة، وأهل بدر من أهل الجنة والإمام يجب نصبه على المكلفين والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب، (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو) إنكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة أو) إنكار (المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها، فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره وإلا فإن

كان إجماعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته، وإن كان قطعياً ففيه خلاف، (وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا).

قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف، ونسأل اللّه تعالى أن يثبت قلبنا على دينه، ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول اللّه وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل، وأن يعاملنا بفضله ورحمته إنه هو الغفور الرحيم)، وأنا أقول: هذا ما تيسر لنا بعون اللّه وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة، نفع اللّه به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين إنه خير موفق ومعين. وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات، وحسبنا اللّه ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، وصلى اللّه على سيدنا محمد سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليماً كثيراً كثيراً آمين.

فهرس الجزء الثامن
من كتاب شرح المواقف